Die Christliche Welt

HERAUSGEBER: PROFESSOR D. MARTIN RADE

Nr. 16 Gotha, 17. August 1929 43. Jahrgang

Inhalt: Zeitliches [Sp. 761] — Die geistige Gestalt Franz Kafkas [Sp. 761] — Die zarathustrische Religion. 1. Hälfte [Sp. 771] — Ein Opfer des liturgischen Zwangs in der evangelischen Kirche [Sp. 775] — Die älteste Form und der ursprüngliche Sinn des Abendmahls [Sp. 781] — Zum Verständnis des Marburger Religionsgesprächs 5 [Sp. 784] — Der Geisteskampf um Japan [Sp. 787] — Izquierda [Sp. 789] — Die Weltreligionen gegen den Krieg [Sp. 792] — Über das neue Drama [Sp. 796] — Johannes Schlaf [Sp. 801] — Bücher und Schriften: Leitsätze zur Ethik (Althaus); Die christlichen Soziallehren (Schilling); Pfarrerstand und Pfarramt im Zeitalter der Orthodoxie (Werdermann); Johann Moritz Schwager (Rothert); Der Weg der Kirche (Handtmann); Vom Neubau der Kirche (Heyden); Über Wesen und Wert des freien Protestantismus (Hemmi); Sinn und Aufgabe des freien Christentums (Werner); Kirchliches Jahrbuch (Schneider); Staatsstreichpläne Bismarcks (Zechlin); Das westeuropäische Geistesleben (Lieb) [Sp. 804] — Wöchentliche Chronik [Sp. 809] — Verschiedenes: Studentenpolitik; Zum Kafka-Aufsatz in dieser Nummer [Sp. 811] — Aufruf der Arbeitsgemeinschaft der Konfessionen für den Frieden [Sp. 811] — Versammlungskalender [Sp. 812] — Anzeigen

Zeitliches

Unsre Trübsal, die zeitlich und leicht ist . . . 2 Kor 4, 17

„Es kann ja nicht immer so bleiben hier unter dem wechselnden Mond." Es tut gut, das bei allem Denken über die Geschichte, die uns umgibt und angeht, im Sinne zu behalten. Es macht besonnen.

Zeitlich ist der Versailler Friede und die Kriegsschuldlüge. Zeitlich war das Dawes-Abkommen, ist der Youngplan. Zeitlich das Konkordat. Früher schloß man ewige Verträge. Davon ist man ein wenig abgekommen. Aber auch heute noch tut man, als sei es für die Ewigkeit, und leidet, als sei es für die Ewigkeit. Erschwert sich und Anderen damit das Leben.

Gewiß hat die Zeit ihre Aktualität. Die Zeit arbeitet fortwährend. Und es ist recht eigentlich die entscheidende Lebensfrage, für wen sie arbeitet. Man hat sie aber viel weniger in der Hand als die Sache. Und man tut besser, sich an die Sache zu halten, als an die Zeit.

Zeitungen achten zu viel auf das Vergängliche an der Zeit. Sie sind „Tagesblätter", ihre Macher „Journalisten", d. i. Tagesmenschen. Schon recht. Es sei ihr Metier, ihr Dienst, den sie uns leisten. Ein großer Unterschied dabei, ob sie den höheren Dienst der Sache kennen. Für uns muß immer das Wichtigste die Sache bleiben. Sie ist der Stoff, ohne den die Zeit nichts machen kann. Geht diese mit der Sache, so ist sie stark, unüberwindlich. Gehn wir mit der Sache, kann auch die Zeit uns nichts antun.

Die sich vor der Zeit fürchten, wollen „Sicherungen". Darin sind die Franzosen heute Meister. Aber auch sonst ist dies das Anliegen der Ängstlichen. Dem Konkordat gegenüber möchte man Sicherungen, damit nicht diese, jene Wendung mit der Zeit Unheil begünstige. Aber die Sicherheit ewiger Sicherungen gibt es nicht. Sicherung ist das Einzige, was die Zeit nicht leistet, was sie vielmehr rest- und rücksichtslos ausschließt.

Die Zeit arbeitet, indem sie dem steten Wechsel dient. Sie arbeitet, wollend oder nicht, für Sachen. Alles kommt darauf an, daß man eine gute Sache hat und für sie steht.

Zeit ist Zeit. Sache ist Ewigkeit. „Ihre Werke folgen ihnen nach." Offenb. 14, 16. R

Die geistige Gestalt Franz Kafkas

1

Am 3. Juni 1924 starb im österreichischen Sanatorium Kierling im 42. Lebensjahr der Dichter Franz Kafka an Tuberkulose. Menschen, die ihm nahe gestanden haben, bezeugen, daß von seiner reinen und lauteren Persönlichkeit ähnlich starke Wirkungen ausgegangen seien, wie sie sonst nur von Religionsstiftern und mittelalterlichen Heiligen berichtet werden. Sein bester und ihm durch 22 Jahre hindurch im Letzten verbundener Freund, Max Brod, hat ihm in seinem jüngst erschienenen Buch „Zauberreich der Liebe"*) ein rührendes Denkmal der Freundestreue in der Gestalt des Richard Garta gesetzt und nennt ihn dort geradezu einen „Heiligen unserer Zeit". — Der ungeheure Ernst und die unerbittliche Wahrhaftigkeit, die von der geistigen Gestalt Franz Kafkas in seine Bücher eingegangen ist, verbietet aber jeden Versuch nachträglicher Legendenbildung und Mythisierung, wie dies Max Brod ausdrücklich in einem Nachruf betont.

Franz Kafkas dichterisches Erbe, das er uns hinterlassen hat, besteht aus einer Reihe durchgeformter und tiefgründiger Skizzen und Novellen: „Ein Landarzt" „Die Strafkolonie" „Das Urteil" „Die Verwandlung" „Betrachtung" „Der Heizer" und „Der Hungerkünstler", sowie aus drei weit angelegten fragmentarischen Romanen „Das Schloß" „Der Prozeß" und „Amerika", die den hauptsächlichen Ansatzpunkt unserer Betrachtungen bilden sollen**). Das ist jedoch bei weitem nicht alles, was Franz Kafka geschrieben hat, denn das Meiste ist von ihm selber wieder vernichtet worden, und was öffentlich erscheinen konnte, ist ihm von seinem Freund Max Brod nur unter schweren Kämpfen abgerungen worden. Denn die unglaubliche Bescheidenheit und skrupelbeladene Gewissenhaftigkeit seinen Werken gegenüber, die ihn vor der Publikation immer wieder zurückschrecken ließ, ist eine Haupteigenschaft Kafkas. — Man sieht also: ungefähr das genaue Gegenstück eines modernen Literaten!

Was für diesen Zusammenhang an äußerlichen Dingen über Kafka zu sagen nötig wäre, ist wenig. Hauptsächlich dies, daß er zurückgezogen und fast unbekannt in sehr bescheidenen Verhältnissen als ein kleiner Versicherungsbeamter in seiner Vaterstadt Prag gelebt hat und zwar verlobt, aber unverheiratet gewesen ist. Wichtig bis zu einem gewissen Grade ist vielleicht auch die Tatsache, daß er Deutschböhme jüdischer Abstammung war, daß sich aber die dem echten Juden zu eigene ungebrochene Aktivität bei ihm ganz nach innen wandte und ihn samt seinen sonstigen Anlagen, Erfahrungen und Einsichten als vollkommen introvertierten Typus in höchster Sublimierung zu einem rein religiösen Charakter werden ließ. Aber hierfür ist seine jüdische Abstammung nur als Impuls wichtig, denn in seinem personalen Sein und seiner religiösen Existenz fällt er ganz aus dem Rahmen konfessio-

*) Paul Zsolnay Verlag Wien 1928. 445 S. Geb. 7 M.

**) Kafkas Werke erschienen sämtlich im Kurt Wolff Verlag München mit Ausnahme von „Der Prozeß" und „Ein Hungerkünstler", die im Verlag Die Schmiede, Berlin erschienen. — Die drei Romane wurden aus dem Nachlaß Kafkas von Max Brod herausgegeben und mit Nachworten versehen. Sie gewähren in der Hauptsache den Einblick in Kafkas geistige Welt. Siehe auch Sp. 811.

neller Unterscheidungen heraus und nimmt eine vollkommen isolierte, aber im höchsten Sinn religiöse Position ein, die für nichts — auch für unsere Zeit nicht, die als tragender Hintergrund freilich nicht wegzudenken ist — besonders typisch genannt werden kann, sondern grundsätzlich zu allen Zeiten möglich zu sein scheint. — Doch davon wird noch zu sprechen sein.

Der Versuch, eine geistige Einordnung Kafkas vorzunehmen, dürfte scheitern, weil er in keine Kategorie hineinpassen würde. Gewisse Beziehungen in der Verwandtschaft seiner Individualität und Vergleichsmomente bestehen wohl, — einmal ganz besonder zu Kierkegaard, den Kafka auch sehr geliebt hat, dann zu Heinrich v. Kleist (auf diese Parallele weist Max Brod in einer Arbeit in der „Literarischen Welt" vom 5. Juli 1927 hin) und in der Stimmungslage besonders seiner Skizzen und Novellen auch zu den Romantikern der Art Achim v. Arnims und Clemens v. Brentanos. Die Strenge und Knappheit seines Stils speziell in den Skizzen, die Plastik und Notwendigkeit eines jeden Wortes an seiner Stelle zeigen Kafka als einen meisterlichen Sprachbeherrscher, und manche Kritiker haben gemeint, seine Bedeutung in der ihm eigenen stilistischen Meisterschaft zu sehen. Da Derartiges für sich ohne geistige Hintergrundsbeziehungen aber immer nur als eine artistische Kunst bewertet werden kann, ist dieser Gedanke für einen wirklichen Kafkakenner geradezu absurd. Denn Kafkas stilistisches Können, das übrigens ebenso auch in der epischen Breite liegt, erwächst aus der Genauigkeit seines bildlichen Denkens und aus der Durchsichtigkeit seiner Gestalten. — Aber diese Durchsichtigkeit ist geheimnisvoll, rätselhaft oft bedrückend und beängstigend. Denn sie besteht darin, daß durch alle Worte, Gestalten und Handlungen eine andere, der unseren entgegengesetzte, Welt fordernd und verpflichtend, aber gerade darum beunruhigend hindurchscheint. Viele Leser und Kritiker haben deshalb in Kafkas Dichtungen nur einen unverständlichen und unerträglichen Symbolismus gesehen, andere sogar reihten ihn deswegen unter die Spuckdichter und Nachtschattengestalter der Linie E. Th. A. Hoffmann — Edgar Allan Poe ein, fanden das Ganze merkwürdig und gingen ohne Verstehen über Kafka zur Tagesordnung über. So hat man von Kafka zu seinen Lebzeiten wenig Notiz genommen, und daß eine plötzliche Kafkamode noch einmal kommen sollte, erscheint ebenso ausgeschlossen. Unsere kurzlebige, sensationshaschende Zeit kann mit diesem hintergründigen Dichter nichts anfangen, die modernen Literaten gehen an diesem Außenseiter, der wahrlich nicht ihr Kollege war, vorüber, und selbst die Spekulanten der religiösen Modewellen, die es vielleicht reizen könnte, einen Theologen im Literatenpelz zu entdecken, werden enttäuscht sein. Denn dieses Leben ist zu ernst gewesen, um interessant zu sein, und wo wirklich ernsthaft um geistige Dinge gerungen wird, dort kann Sensationsgier nicht ihr Objekt finden. — Außerdem hat Kafka auch nicht wie sein Freund Max Brod ein theologisches Bekenntnisbuch geschrieben, denn Kafka liebte keine gedanklichen Formulierungen — am wenigsten theologische —, sondern er dachte bildhaft und gestaltete dementsprechend. Seine plastische Bildkraft zeigt sich eben darin, daß er einer anderen, traumhaften und ungegenständlichen Welt drohende Realität zu geben vermochte.

Dieses Nebeneinanderstehen zweier Welten und das gelegentliche Durchscheinen der anderen fremden in unsere Welt hinein ist das Grundthema der Kafkaschen Romane. Darum erscheint in ihnen alles so plastisch und gleichzeitig so ungegenständlich-traumhaft; bis in kleinste Details scheint alles logisch präzisiert und dennoch wieder phantastisch und unwahrscheinlich. Alles ist gleichsam auf einen letzten irrationalen Punkt hin ausgerichtet, so daß die allen rationalen Voraussetzungen und Begriffen entsprechenden Menschen und Handlungen dennoch einen irrationalen Grundzug haben. — Diese Tatsache macht das Lesen der Romane anfangs so unerquicklich und irritierend. Aber daran muß man sich wohl erst gewöhnen, weil sich alles außer in den uns bekannten irdischen Dimensionen auch noch in einer neuen vierten Dimension abzuspielen scheint, in der selber zwar nichts gegenständlich ist, von der aber dynamische Wirkungen höchst realer Art ausgehen. Dieser Tatbestand deklariert geradezu den religiösen Uraffekt des Dichters. Alle seine Gestalten stehen darum auch im religiösen Urstadium der Angst, sie stehen in einer angsterfüllten Fremdheit vor einer unheimlichen Welt, die das einzelne Ich immer wieder bedroht und seine Sicherungsversuche lächerlich macht. Diese Fremdheit und Isoliertheit des Einzelnen in der Welt ist ihm die Urtatsache des Daseins: eine Skizze von wenigen Zeilen in „Ein Landarzt" beleuchtet in düsterem Glanz diesen Zustand:

Mein Großvater pflegte zu sagen: „Das Leben ist erstaunlich kurz. Jetzt in der Erinnerung drängt es sich mir so zusammen, daß ich z. B. kaum begreife, wie ein junger Mensch sich entschließen kann, ins nächste Dorf zu reiten, ohne zu fürchten, daß — von unglücklichen Zufällen ganz abgesehen — schon die Zeit des gewöhnlichen, glücklich ablaufenden Lebens für einen solchen Ritt bei weitem nicht hinreicht.

Dennoch aber weiß der Greis sehr wohl aus eigener Erfahrung und Beobachtung Anderer, daß dieser Ritt ins nächste Dorf immer wieder unternommen werden wird, und er selber würde ihn, wenn er noch einmal jung sein könnte, trotz seiner negativen Erfahrung auch wieder unternehmen. Denn obwohl dieser Ritt ins nächste Dorf — d. h. zum nächsten Menschenherzen hin — so über alle Begriffe weit ist, bleibt die Strebung stärker als die rationalen und empirischen Widerstände. Zwischen mir und dem Nächsten liegt eine weite unbekannte Welt, in die hinein der Vorstoß zum Herzen des Nächsten hin durch die tausendfachen Schichten des Raumes und der Körpermaterie gewagt wird, auch wenn er hoffnungslos ist. Denn ob ein Vorstoß erfolgversprechend oder hoffnungslos ist, ist für Kafka überhaupt kein Maßstab. Es muß eben gestrebt werden. — Zwar steht ein Jeder in seiner schicksalhaften Einsamkeit, aber dennoch ist ein jeder auch auf den Anderen angewiesen. Und so werden ja tatsächlich auch Möglichkeiten der Verständigung — wenn auch meist nur in den ganz äußeren Schichten — erreicht. Aber wahrhaft ins Unermeßliche wächst die Größe dieser Tragik erst dadurch, daß die Menschen in ihrer Isoliertheit nicht nur aufeinander angewiesen sind, sondern ein jeder gleichzeitig und in demselben Maße noch auf ein Drittes, das seinem dynamischen Druck nach real, dennoch transzendent ist, so angewiesen ist, daß er für die Dauer nicht ausweichen kann. Und dieses real-transzendente Dritte tritt in Kafkas Romanen als das „Schloß" oder als das „Gericht" auf, das dem Menschen den Prozeß macht. Beides sind Ausdrucksformen desselben Seins, das die große Unruhe in die menschliche Welt hineinbringt und dieses eigenartige tragische Verhältnis heraufführt, das Kafkas Romane ausdrücken wollen. — —

2

Was geschieht denn nun aber eigentlich im „Schloß"?

Der Landvermesser K. (= Zeiger für Ich überhaupt; der Roman war in der ersten Niederschrift ein Ich-Roman) kommt als Landfremder (d. h. aus isolierter Position, anders als die anderen, die sich aber untereinander auch wieder meist fremd und mißtrauisch gegenüberstehen) in das Dorf zu Füßen des Schlosses. Er hat einen Auftrag von der Schloßbehörde bekommen; aber keiner weiß etwas davon. — Das Schloß selber stellt sich als eine verwickelte und kompliziert organisierte Beamtenhierarchie dar. Tag und Nacht bearbeiten eine Menge von hohen und niedern Beamten mit derselben Unermüdlichkeit wichtige und weniger wichtige Aktenstöße — so auch den Fall des Landvermessers K. Aber der Landvermesser K. kann keine Klarheit über seinen Fall gewinnen. Die Nachrichten vom Schloß

erscheinen paradox. Er ist zwar berufen worden, aber seine Berufung war anderseits auch wieder nicht ergangen. Es liegt kein Irrtum vor seitens der Schloßbehörde — denn das Schloß irrt nie, sondern schuld ist immer nur die falsche Auffassung des betreffenden Menschen. K. versucht immer wieder auf allen möglichen Wegen ins Schloß zu kommen und sich Klarheit zu verschaffen. Anfangs pocht er noch auf sein gutes Recht der Behörde gegenüber, zu erfahren, warum er hergerufen sei. Aber in den Augen der Dorfbewohner ist K.s Pochen auf sein Recht ungeheuerlich und unverständlich, denn vor dem Schloß kann man eben nicht recht behalten wollen. Immer behält das Schloß recht, auch wenn es noch so sehr im Unrecht erscheint. — Aber K. läßt darum nicht ab, vom Schloß eine gewisse Entscheidung zu erstreben. Freilich wird er bescheidener, begibt sich bereits mit vagen Andeutungen aus dritter Hand und schließlich empfindet K. es schon als unverdientes Glück, eine Schuldienerstelle annehmen zu dürfen. Er reduziert seine Ansprüche auf das nächste Ziel, sich im Dorfe als dem Ort, wo Beziehungen zum Schloß durch Boten und mannigfache Vermittlungsinstanzen sich ereignen können, anzusiedeln und seine so unsichere Position durch Berufswahl und Heimat zu festigen. Denn er verspürt die Notwendigkeit einfacher Personalität, d. h. aus der Anonymität seines Landvermesserdaseins zur Realität eines angestellten Schuldieners zu kommen, bevor er seinen Anspruch um Aufnahme in das Schloß wirkungsvoll erneuern kann. Aber trotzdem bleibt auch weiter alles in der Schwebe, das Schloß bietet weiter einen in Wahrheit undurchsichtigen Anblick, mag es auch bisweilen in einem koboldhaften, launischen, bizarren oder gar ironischen Lichte erscheinen. — Am Ende aller Versuche und Wege K.s steht dann schließlich die Einsicht: Wie man es macht, immer wird's falsch. Zu groß ist der Abstand zwischen den Weisungen des Schlosses und dem Begreifen der Menschenvernunft. — Trotz alledem besteht aber K. kraft freier Willensentscheidung darauf, sein Leben gemäß den Weisungen des Schlosses einzurichten, wiewohl er von allen Schloßbeauftragten grob und fast handgreiflich zurückgestoßen wird.

Nach einer Kette schwerer Niederlagen in diesem Kampf bricht das Fragment ab. Einer mündlichen Mitteilung Kafkas zufolge sollte der Roman damit enden, daß der angebliche Landvermesser K. wenigstens teilweise Genugtuung erhält. In seinem Kampf läßt er zwar nicht nach, da es Resignationsmöglichkeiten wegen der Unerreichbarkeit des Schlosses für ihn einfach nicht gibt. K. stirbt eher vor Entkräftung. (In Parenthese sei bemerkt: Das urjüdische Pathos der Forderung erweist sich für Kafka stärker als die Realität unüberwindbarer Widerstände.) Um sein Sterbebett versammelt sich die Dorfgemeinde, und vom Schloß langt eben die Entscheidung herab, daß zwar ein Rechtsanspruch K.s, im Dorfe zu wohnen, nicht bestand — daß man ihm aber doch mit Rücksicht auf gewisse Nebenumstände gestatte, hier zu leben und zu arbeiten.

Max Brod bemerkt in seinem Nachwort zum „Schloß" hierzu:

Mit diesem (allerdings sehr entfernten und ironisch gleichsam auf ein Mindestmaß reduzierten Anklang an Goethes „Wer immer strebend sich bemüht, den dürfen wir erlösen" — sollte also das Werk enden, das man wohl als Franz Kafkas Faust-Dichtung bezeichnen kann. Freilich ist es ein Faust in absichtlich bescheidenem, ja dürftigem Gewande und mit der wesentlichen Modifikation, daß diesen neuen Faust nicht die Sehnsucht nach den letzten Zielen und äußersten Erkenntnissen der Menschheit treibt, sondern das Bedürfnis nach den primitivsten Lebensvoraussetzungen, nach Einwurzelung in Beruf und Heim, nach Eingliederung in die Gemeinschaft. Für den ersten Anblick erscheint dieser Unterschied sehr groß, verringert sich aber merklich, wenn man fühlt, wie für Kafka die primitiven Ziele religiöse Bedeutung haben und schlechthin das rechte Leben, der rechte Weg (Tao) sind.

Im „Prozeß"-Roman, der vom „Schloß" nicht zu trennen ist, handelt es sich um dasselbe Geschehen — nur mit umgekehrtem Vorzeichen. Eine unheimliche Gerichtsbehörde macht K. den Prozeß. K. selber ist sich keiner Schuld bewußt, aber dennoch erscheinen reale Abgesandte eines imaginären Gerichtshofes und bedrohen ihn in seiner Sicherheit. Denn der Mensch lebt immer im Stande des Angeklagten, und gerade weil K. das nicht weiß, diesen Zustand sich wenigstens nicht eingestehen will, verdichtet sich seine Schuld, wächst ins Unermeßliche und fordert schließlich als Sühne seine Hinrichtung. Rationalen Erwägungen bleibt K.'s Schuld bis zum Schluß verborgen, denn in ethischen Kategorien ist diese Schuld nicht faßbar. Dennoch aber weiß K. sich schuldig, obwohl sein Prozeß nicht bis zu den höchsten Instanzen des Gerichtes vordrang und auch niemals hätte vordringen können. Denn unbegreiflicherweise ist auch dieser Gerichtshof, der zwar den Menschen ohne eigentliche Verhandlung seines Prozesses zur Rechenschaft zieht, dem Menschen selber nicht zugängig. Er verhandelt nicht, er spricht auch kein eigentliches Urteil aus, er macht dem Menschen nur den Prozeß und gibt dessen Verlauf scheinbar ganz in die Freiheit des Menschen. Aber dieser Mensch — in unserem Falle K. — fühlt sich auf einmal schuldig, und schon kommen auch die Schergen, die ihn zur Hinrichtung führen. — Das ganze Buch hindurch ist der Tatbestand dieser Schuld keinmal bei Namen genannt worden, denn er konnte nicht genannt werden. — Es ist dies die meines Wissens in der ganzen Weltliteratur einmalig dastehende Darstellung der rein religiösen Schuld, die vollkommen transethisch ist und als solche im Kosmischen wurzelt.

Im „Prozeß" findet sich übrigens eine Legende, die ein Geistlicher dem K. erzählt, als dieser in die tiefste Notlage seiner Gerichtskrisis gekommen ist. In ihr kommt ein ganz entscheidender Zug der Kafkaschen Weltanschauung zum Ausdruck. Sie lautet:

Vor dem Gesetz steht ein Türhüter. Zu diesem Türhüter kommt ein Mann vom Lande und bittet um Eintritt in das Gesetz. Aber der Türhüter sagt, daß er ihm jetzt den Eintritt nicht gewähren könne. Der Mann überlegt und fragt dann, ob er also später werde eintreten dürfen. „Es ist möglich", sagt der Türhüter, „jetzt aber nicht." Da das Tor zum Gesetz offensteht wie immer und der Türhüter beiseite tritt, bückt sich der Mann, um durch das Tor in das Innere zu sehen. Als der Türhüter das merkt, lacht er und sagt: „Wenn es dich so lockt, versuche es doch trotz meines Verbotes hineinzugehen. Merke aber: ich bin mächtig. Und ich bin nur der unterste Türhüter. Von Saal zu Saal stehen aber Türhüter, einer mächtiger als der andere. Schon den Anblick des dritten kann nicht einmal ich ertragen." — Solche Schwierigkeiten hatte der Mann vom Lande nicht erwartet, das Gesetz soll doch jedem und immer zugänglich sein, denkt er, aber als er jetzt den Türhüter in seinem Pelzmantel genauer ansieht, seine große Spitznase, den langen, dünnen, schwarzen, tartarischen Bart, entschließt er sich, doch lieber zu warten, bis er die Erlaubnis zum Eintritt bekommt. Der Türhüter gibt ihm einen Schemel und läßt ihn seitwärts von der Tür sich niedersetzen. Dort sitzt er Tage und Jahre. Er macht viele Versuche, eingelassen zu werden, und ermüdet den Türhüter durch seine Bitten. Der Türhüter stellt öfters kleine Verhöre mit ihm an, fragt ihn nach seiner Heimat aus und vielem anderen, es sind aber teilnahmslose Fragen, wie sie große Herren stellen, und zum Schluß sagt er ihm immer wieder, daß er ihn noch nicht einlassen könne. Der Mann, der sich für seine Reise mit vielem ausgerüstet hat, verwendet Alles und sei es noch so wertvoll, um den Türhüter zu bestechen. Dieser nimmt zwar alles an, aber sagt dabei: „Ich nehme es nur an, damit du nicht glaubst, etwas versäumt zu haben." — Während der vielen Jahre beobachtet der Mann den Türhüter fast ununterbrochen. Er vergißt die anderen Türhüter und dieser erste scheint ihm das einzige Hindernis für den Eintritt in das Gesetz. Er verflucht den unglücklichen Zufall in den ersten Jahren laut, später, als er alt wird, brummt er nur noch vor sich hin. Er wird kindisch, und da er in dem jahrelangen Studium des Türhüters auch die Flöhe in seinem Pelzkragen erkannt hat, bittet er auch die Flöhe, ihm zu helfen und den Türhüter umzustimmen. — Schließlich wird sein Augenlicht schwach und er weiß nicht, ob es wirklich dunkel wird oder ob ihn nur die Augen täuschen. Wohl aber erkennt er jetzt im Dunkel einen Glanz, der unverlöschlich aus der Türe des Gesetzes bricht. Nun lebt er nicht mehr lange. Vor seinem Tode sammeln sich in seinem Kopfe alle Erfahrungen der ganzen Zeit zu einer Frage, die er bisher an den Türhüter noch nicht gestellt hat. Er winkt ihm zu, da er seinen erstarrenden Körper nicht mehr aufrichten kann. Der Türhüter muß sich tief herabneigen, denn die Größenunterschiede haben sich sehr zu Ungunsten des Mannes verändert. „Was willst du denn jetzt noch wissen", fragt der Türhüter, „du bist unersättlich." — „Alle streben doch nach dem Gesetz", sagt der Mann, „wieso kommt es, daß in den vielen Jahren kein Mensch

außer mir Einlaß verlangt hat". — Der Türhüter erkennt, daß der Mann schon am Ende ist und, um sein vergehendes Gehör noch zu erreichen, brüllt er ihn an: „Hier konnte niemand sonst Einlaß erhalten, denn dieser Eingang war nur für dich bestimmt. — Ich gehe jetzt und schließe ihn."

An diese Erzählung schließt sich nun bezeichnenderweise ein dreimal so langes Gespräch zwischen dem Geistlichen und K. an, ob der Türhüter nun die Wahrheit gesagt, ob er überhaupt zu seiner Auskunft berechtigt gewesen oder ob er sich vielleicht selber in einer Täuschung befunden habe. Noch mehr Möglichkeiten scheinen aufzutauchen, und eine jede wird aus kleinen Details der Erzählung gestützt und erweist sich als einsichtig. Jedes Wort und jede Nüance erhält auf einmal einen vielfachen Sinn, der die verschiedensten Auslegungsmöglichkeiten enthält. Eine jede für sich wird ausgeführt und gegen die anderen peinlich genau abgewogen, *ohne* daß *eine* Auslegung zum Schluß als die richtige übrig bliebe. Vielmehr stehen alle Auslegungen als gleicherweise möglich nebeneinander. Aber an der einfachen Erzählung vom Gesetz selber darf kein Wort verändert oder weggelassen werden. Sie gilt eben schlechthin, wenn auch ihr Sinn in vielfacher Auslegung steht. Aber eben *weil* sie gilt — denn als Bericht vom Gesetz *ist* sie objektiv gültig —, darf die Bemühung den Sinn zu deuten, nicht erlahmen, so daß darum jede Kleinigkeit beachtet und jedes Wort auf seine möglichen Hintergründe und Sinnzusammenhänge untersucht werden muß. — Diese pedantisch genaue Untersuchung geringfügig erscheinender Nebenumstände und dieses unbeirrte Ernstnehmen von Kleinigkeiten, deren genaue Durchleuchtung diese oft zu schwerwiegender Bedeutung kommen läßt, findet sich in allem, was Kafka geschrieben hat — selbst in jeder flüchtigen Skizze. Und dieser Zug ist allerdings nicht zufällig, sondern hängt auf das engste mit Kafkas Weltanschauung zusammen!

Nämlich nur deshalb gewinnt jede gleichgültige Kleinigkeit, jede unscheinbare Masche des realen Geschehens eine solche Bedeutung, weil durch sie jene andere Welt der Richtigkeit und Sinnhaftigkeit bisweilen hindurch scheint. Aber dieses Durchscheinen wirkt sich nicht als dauerhaft, als Ordnung und Sinn den verworrenen Dingen gebend aus, sondern es ist ein einmalig flüchtiges Aufleuchten, danach alles wieder in sein unheimliches Dunkel zurücksinkt. Weil in der Wirrnis des Lebens dieses gelegentliche Durchscheinen eines „ganz Anderen" den einzigen Sinn gibt, müssen solche Lichtpunkte unermüdlich gesucht werden im Kleinen und Kleinsten, weil sie immer an ganz anderen und meist unscheinbaren Stellen aufleuchten, wo wir sie sicher nicht erwartet hätten.

„Ja, wenn Ordnung und Unordnung, Bestehen und Untergang so deutlich voneinander geschieden wären wie ein hoher Berg von einem tiefen Tal, wie weißer Kalk von schwarzem Lack, so wäre keine Weisheit nötig, ein Narr wüßte auch Bescheid. Nun verhält es sich aber mit Ordnung und Unordnung, Bestehen und Untergang nicht also, sondern es ist so, daß man diese Unterschiede bald erkennen kann, bald nicht, bald sehen kann, bald nicht." — Es ist sicher kein Zufall, daß Max Brod gerade diese Worte aus „Frühling und Herbst des Lü Bu We" zum Motto für sein „Zauberreich der Liebe", zum Motto für das Lebenswerk seines Freundes Franz Kafka gewählt hat.

Wir sind jetzt an der Stelle, wo wir alle einzelnen Merkmale und Züge der Kafkaschen Dichtungen, wie sie unsere Darstellung deutlich zu machen versuchte, zusammenfassen müssen. — Und es ergibt sich ein tief pessimistisches Weltbild, das hinter diesen Dichtungen steht und sich in ihnen ausdrückt.

3

Es wird dem aufmerksamen Leser sicher nicht entgangen sein, daß das „Schloß" und der „Prozeß" zwei Ausdrucksformen desselben Seins sind, die der Theologe „Gnade" und „Gericht" zu nennen gewohnt ist. — Der K. des „Schlosses" ringt um die Verbindung mit der Gnade der Gottheit. Dieses Ringen füllt sein ganzes Leben aus, ohne zu einem Ziel führen zu können. Der Mensch steht in absoluter personaler Einsamkeit. Der Weg zum nächsten Menschenherzen hin ist schon zu weit, wie sollte einer da den Weg vom Hüben nach dem Drüben gehen können. — Das „Gericht" macht dem Menschen den Prozeß, das „Schloß" bringt die ewige Unruhe in sein Dasein, daß der Mensch in die Irre geht und in die Welt um Hilfe hineinschreit. Aber es gibt keinen Widerhall. „Schloß" und „Gericht" sind ewig transzendent, aber ihre Wirklichkeit bestimmt das Dasein und macht es unheimlich. Es gibt im Ernstfall keine Sicherheit und kein Geborgensein im Glauben, sondern nur einen alle Positionen erschütternden Zweifel. Dieser Zweifel geht nicht gegen die Existenz der himmlischen Ordnung selber, sondern er geht gegen deren Zusammenhang mit dem irdischen Dasein. (An einer Stelle des Schloßromans heißt es: „Sinn ist da — nur nicht für uns.") Die menschliche Seele begreift niemals den Sinn der göttlichen Ordnung (der Hierarchie im Schloß), alle Offenbarungen der göttlichen Ordnung gehen am menschlichen Verstehen vorbei. In den Romanen zeigt sich das formal als Mißverständnis, daß Schloßbeamte und Dorfleute, Richter und Angeklagte hoffnungslos und endgültig aneinander vorbeireden und sich gegenseitig immer falsch auslegen. — Dennoch dürfen und können sie nicht ablassen, nacheinander zu streben. Eben deshalb müssen alle himmlischen Botschaften und Vermittlungen, auch wenn deren wirklicher Sinn niemals verstanden werden kann, stets von neuem ermittelt und ausgelegt werden. An ihnen hängt der Sinn des Lebens und ein Fünkchen Wahrheit findet sich auch trotz hoffnungslosen Mißverständnisses noch in ihnen. An einer Stelle im „Schloß" heißt es von diesen Botschaften: „Die Überlegungen, zu denen sie Anlaß geben, sind endlos."

Die Menschenseele bedarf des Mittlers; da es für Kafka aber keinen Mittler gibt, bleibt die Transzendenz endgültig und der Abstand hoffnungslos. Auch der Weg vom Himmel zur Erde ist zu weit. Dennoch hat ein unirdisches Geschick, dessen Willen und Absicht wir nicht kennen, die Menschen auf den Himmel angewiesen und so in eine tragische Spannung hineingebracht, die in sich nicht auflösbar ist. Aber in ihrem Bewußtsein *muß* gelebt werden, auch wenn das Leben unheimlich und unsicher wird, das Leiden muß ertragen werden, auch wenn hinter ihm keine Auferstehung harrt. — Freilich ergibt sich dann auch eine andere Haltung zum Leben, die tiefer ist als die der anderen Menschen, weil sie wissender ist als die der anderen Menschen. — Sicher hängt es damit zusammen, daß von Franz Kafka, der die Sicherungslosigkeit zu seiner Atmosphäre gewählt hat, berichtet wird, er habe um sich eine „süße Sicherheit" verbreitet, in seiner Umgebung habe man sich in seltener Weise geborgen gefühlt.

Man kann Franz Kafkas Position eine religiöse nennen. Vielleicht ist sie sogar die religiöse *Urposition* schlechthin. Denn der religiöse Mensch ist eben derjenige Mensch, der von der Frage nach dem *Sinn* des Lebens *existentiell*, d. h. unausweichbar betroffen ist, und er ist es um so reiner und ursprünglicher, als er dem gefährdenden Ernst dieser Frage nicht durch die Vorwegnahme irgendeiner Heilsantwort — und sei sie kirchlich noch so approbiert — die Spitze abbricht. Er wird vielmehr zu dem Wagnis getrieben, der Bedrohung durch die Frage standzuhalten, auch wenn sie alle natürlichen Sicherungen, die der Mensch um sein Dasein herum aufgerichtet hat, wegbricht. — Es ist darum schon richtig, wenn gesagt wird, daß das Religiöse als „die Krankheit zum Tode" *gegen* das Vitale, *gegen* das nur Biologische geht. Denn das Biologische sucht seinem Wesen nach Sicherheit, und das Religiöse stellt diese in Frage. — Darum werden auch all die Menschen, die wissen wollen, *wie* sie ihr Leben einrichten, *welchen* Zielen sie es unterstellen sollen,

bei Kafka keine Antwort finden. Denn es ist wohl so, daß die Frage nach dem Wesen und nach dem Sinn grundsätzlich einer anderen menschlichen Struktur zugeordnet ist, als derjenigen, in der die Frage nach Zweck und Ziel primär lebenswichtig ist. Der religiöse Mensch im weitesten Sinne und der politische Mensch im weitesten Sinne stehen, auf ihre ausgeprägtesten Vertreter hin gesehen, auf zwei ganz verschiedenen Ebenen. — Zwischen beiden gibt es freilich mannigfache Mittelstellungen und Übergänge.

Franz Kafka hat fraglos zu den ausgeprägtesten Vertretern der religiösen Lebenshaltung gehört. Seine Frage nach dem Wesen und nach dem Sinn hat ihn an den Lebensrand gebracht, wo er jene andere Welt der Gerechtigkeit und der Wahrheit durch die Dinge dieser Welt hindurchscheinen sah. Aber nicht so, daß alles durchleuchtet und in ein neues Sein hineingetaucht worden wäre, sondern diese andere Welt blieb fremd und fern. In einem Fragment heißt es: „Quer durch die Worte kommen Reste von Licht." Die Offenbarung ist zwar gegeben, aber die Erlösung bleibt versagt. Nur die Unruhe ist in die Welt hineingetragen worden. Franz Kafka hat weder den jüdischen, noch den christlichen, noch den buddhistischen Heilsweg beschritten, denn das Wunder göttlicher Berufung war nicht zu ihm gekommen. Himmel und Erde gegenseitig auf Vermittlung angewiesen, konnten sich für Kafka in Wahrheit niemals erreichen. Das Wunder einer unergründlichen Liebestat Gottes, die die Kluft hätte überbrücken können, ist in den Augen Kafkas nicht geschehen. Es fragt sich sehr, ob nicht mancher fromme Christ, der sich so merkwürdig schnell ohne weitere Beunruhigung durch seinen Heiland gerettet weiß, in dieselbe Position mit allen ihren Konsequenzen hineinkäme, wenn er der Wahrheit die Ehre gäbe. — Die Lage des Himmels zur Erde bleibt dann freilich windschief, das Verhältnis von Gott und Mensch bleibt in der Sphäre erdrückender Ungewißheit, wie sie in Kafkas Romanen einen so ungeheuerlichen Ausdruck findet. Keine versöhnende Liebestat Gottes hat dem Tod seinen Stachel und dem Leben seine Bedrohlichkeit genommen. — Das innerste Wesen des Himmels ist für Kafka Gerechtigkeit und nicht Liebe. — Wenn man Kafkas Lebensanschauung typisieren will, so ist sie — sit venia verbo — ein Barthianismus ohne Mittler. — Nicht nur der Weg von der Erde zum Himmel, sondern auch der vom Himmel zur Erde ist zu weit, als das er jemals begangen werden könnte. Dieser letzte Pessimismus kommt in der für Kafka eigentümlichen Weise ohne die übliche Symbolsprache, aber voll harter Realität in der Skizze „Die kaiserliche Botschaft", enthalten in „Ein Landarzt", zur dichterischen Formung:

Der Kaiser hat Dir, dem Einzelnen, dem jämmerlichen Untertanen, dem winzig vor der kaiserlichen Sonne in die fernste Ferne geflüchteten Schatten, gerade Dir hat der Kaiser von seinem Sterbebett aus eine Botschaft gesendet. Den Boten hat er am Bett niederknien lassen und ihm die Botschaft ins Ohr zugeflüstert; so sehr war ihm an ihr gelegen, daß er sich sie noch ins Ohr wiedersagen ließ. Durch Kopfnicken hat er die Richtigkeit des Gesagten bestätigt. Und vor der ganzen Zuschauerschaft seines Todes — alle hindernden Wände werden niedergebrochen und auf den weit und hoch sich schwingenden Freitreppen stehen im Ring die Großen des Reiches — vor allen diesen hat er den Boten abgefertigt. Der Bote hat sich gleich auf den Weg gemacht; ein kräftiger, ein unermüdlicher Mann; einmal diesen, einmal den anderen Arm vorstreckend, schafft er sich Bahn durch die Menge; findet er Widerstand, zeigt er auf die Brust, wo das Zeichen der Sonne ist; er kommt auch leicht vorwärts, wie kein anderer. Aber die Menge ist so groß; ihre Wohnungen nehmen kein Ende. Öffnete sich freies Feld, wie würde er fliegen und bald wohl hörtest Du das herrliche Schlagen seiner Fäuste an Deiner Tür. Aber stattdessen: wie nutzlos müht er sich ab; immer noch zwängt er sich durch die Gemächer des inneren Palastes; niemals wird er sie überwinden; und gelänge ihm dies, nichts wäre gewonnen; die Treppen hinab müßte er sich kämpfen; und gelänge ihm dies, nichts wäre gewonnen; die Höfe wären zu durchmessen; und nach den Höfen der zweite, umschließende Palast; und wieder Treppen und Höfe; und wieder ein Palast; und so weiter durch Jahrtausende; und stürzte er endlich aus dem äußersten Tor — aber niemals, niemals kann es geschehen —, liegt erst die Residenzstadt vor ihm, die Mitte der Welt, hochgeschüttet voll ihres Bodensatzes. Niemand dringt hier durch und gar mit der Botschaft eines Toten. — Du aber sitzt an Deinem Fenster und erträumst sie Dir, wenn der Abend kommt.

Ein jeder spürt wohl, daß diese kleine Erzählung die tragische Erfahrung eines ganzen Menschenlebens birgt.

4

Aus dieser endgültigen religiösen Skepsis heraus erwächst freilich, wie bereits bedeutet, auch eine ganz andere Art im Leben zu stehen. In Kafkas drittem Roman „Amerika" findet sie ihren entscheidenden Ausdruck. — Die ganze Haltung zum Leben ändert sich, die gegenseitige Behandlungsweise der Menschen wird eine andere. Nur die Güte, die alles Leiden in der Welt als notwendig begreift, läßt dieses Leben überhaupt ertragbar bleiben. Und Menschen, die um das Leiden im Tiefsten Bescheid wissen, können wirklich zueinander gütig sein. Denn echte Güte ist das unfehlbare Kriterium geistigen Lebens, das im Durchschauen der Dinge ihren Sinn und den seiner selbst gefunden hat. Alle Aufgeregtheit, die die Welt verbessern, die Menschen ummodeln und die fernsten Ziele aufstellen will, verschwindet. Stattdessen erhalten die primitivsten Dinge und die nächsten Ziele überragenden Sinn, ja geradezu religiöse Bedeutung. Es bleibt die Aufgabe des Menschen, in aller Wirrnis dieser Welt nach dem rechten Weg zu suchen, und Schritt vor Schritt muß jeder seinen eigenen Weg gehen. Nur mit unerschütterlicher Rechtlichkeit kann der rechte Weg erzwungen werden, der zwar nicht aus dem Schicksal der Welt herausführt, der aber das Leben ertragen läßt. Und der Held dieses dritten Romans, der 16jährige Junge Karl Roßmann, findet durch seine unverdrossene Bravheit und rührende Rechtlichkeit durch alle Anfechtungen und Widerstände hindurch im fremden „Amerika", ganz auf sich gestellt, ohne Eltern und Freunde dennoch den rechten Weg, und der Roman kommt zu einem guten Ende. — Das Thema dieses Romanes ist das alte schwere Hiobproblem, daß gerade den guten und rechtlich denkenden Menschen alles Unheil und Leiden der Welt trifft. Aber nur das schwere Wissen um die Unabwendbarkeit des Leidens kann dieses schließlich ausschöpfen und sinnvoll machen, und nur ein um so ernsteres Streben um schlichte Rechtlichkeit kann die Anfechtungen und Widerstände ertragen und schließlich überwinden *). —

Mit allem hier Gesagten ist Kafkas Werk und geistige Position nur in den allergröbsten Umrissen angedeutet worden. Speziellere Deutungen der einzelnen Fakten (z. B. welche Bedeutung im besonderen die Frauen und auch jede einzelne seiner Romangestalten haben) würden nur im Rahmen einer groß angelegten Biographie möglich sein. Vielleicht wird uns eine solche auch noch geschenkt werden. — Im übrigen hat Max Brod als Nachlaßverwalter Kafkas an unveröffentlichten Sachen noch zwei größere Novellenfragmente, eine dramatische Skizze, eine in sich geschlossene Aphorismenreihe über das Thema der Sünde und Erlösung (besonders diese hätte für unsere Betrachtung interessiert), ein umfangreiches und tiefgründiges Tagebuch, und einiges andere in Händen. Erst wenn das alles in Druck vorliegen wird, wird die Bedeutung Franz Kafkas in großem Umfang gewürdigt werden können. — Bisher sucht Brod freilich noch vergebens nach dem deutschen Verlag, der eine Gesamtausgabe der Kafkaschen Werke, die etwa fünf dicke Bände umfassen würde, vornähme. — Es ist nicht zuletzt der Sinn dieser Arbeit, in der Öffentlichkeit nach dem Verleger zu rufen, der so viel kulturelles Verantwortungsbewußtsein besitzt, daß er das

*) Während der Drucklegung kommt mir eine vorzügliche Arbeit von Frau Margarethe Susmann in der führenden jüdischen Kulturzeitschrift „Der Morgen" (V, 1) zu Gesicht, die in einseitiger, aber höchst fruchtbarer Weise „Das Hiobproblem bei Franz Kafka" zum methodischen Ausgangspunkt nimmt, und in mancher Beziehung viel tiefere Zusammenhänge und Einsichten aufdeckt, als es hier gelungen ist.

finanzielle Risiko einer solchen Ausgabe wagen würde. Es gehört wenig Sehergabe dazu um vorauszusagen, daß es auch in fernerer Zukunft noch eine — zahlenmäßig wahrscheinlich sehr kleine Gemeinde geben wird, die das literarische Vermächtnis dieses Lebens auf sich nehmen und behüten wird. — Denn Franz Kafka ist der Repräsentant einer ganz bestimmten Struktur des religiösen Erlebens, die nicht an äußere Umstände physischer oder psychischer Art gebunden ist, sondern in allen Zeitaltern vorkommen dürfte. Wenn man ihr einen Namen geben will, so würde man sie wohl noch am ehesten als die „Struktur der tragischen Position" bezeichnen können. Sie findet sich — was als Randbemerkung gesagt sein soll — in Europa am häufigsten unter Menschen, die nach dem Osten hintendieren.

Die entscheidende Grundhaltung Franz Kafkas, des „ewig Kompromißlosen", faßt Max Brod in seinem Gedenkbuch „Zauberreich der Liebe" in wenigen Sätzen ganz klar zusammen: „Er hat wirklich den Himmel, die Gerechtigkeit, nur als das ewig Ferne gesehen, die Reinheit als das ewig Unerreichbare. Seine Weltanschauung war tragisch, durchaus negativ. Er anerkannte das Göttliche, nicht aber irgendeinen Zusammenhang zwischen Welt und Gott, allerhöchstens einen ironischen."

Berlin Hans-Joachim Schoeps

Die zarathustrische Religion

Vortrag, gehalten auf dem XVII. Internationalen Orientalisten-Kongreß zu Oxford, 1928

1. Ethischer Dualismus; Welt des Geistes

Der Gott Zarathustras ist Ahura Mazda, der Weise Herr. Die Awestasprache hat zwar kein Wort für Gott; und wir müssen im allgemeinen vorsichtig sein bei Anwendung von Wörtern und Begriffen unserer Gedankenwelt auf den alten Zarathustrismus. Daß aber die hohe Persönlichkeit des Ahura Mazda, des Schöpfers, Gebieters und Richters, welcher der Mittelpunkt und Höhepunkt des religiösen Fühlens und Denkens ist, wirklich Gott sei, daran ist kein Zweifel und ist noch nie gezweifelt worden.

Alles bezieht sich in dieser Religion auf ihn und er steht über Allem; doch aber kann beschreibend und erzählend von ihm wenig ausgesagt werden. Seine väterliche Freundschaft zu Zarathustra und dessen männlich würdiges Vertrauen zu ihm ließe sich beschreiben. Mit dem Versuch, Eigenschaften von ihm auszusagen, wäre aber nichts gewonnen. Richtig spricht man über diesen Gott durch Darstellung der religiösen Weltanschauung, nach der alles Gute von ihm ausgeht und der ganze Weltverlauf sein Gedanke ist, der Lehre also, die nach ihm die mazdayasnische, die Verehrung des Weisen, heißt.

Da ist denn sogleich schwer definierbar das Verhältnis Gottes zu seinem Geist, dem Spento Mainyuš oder Klugen Geist. Dieser ist Gottes Geist, gleich als ob er eine Seite von Gottes Wesen wäre. Zugleich aber ist der Kluge Geist eine besondere Persönlichkeit, von Gott selbst unterschieden. Wiederum aber bahnt sich schon in älterer Zeit die später herrschende Gleichsetzung von Ahura Mazda und Spento Mainyuš an, die z. B. gilt in der häufigen Anrede: „Weiser Herr, du sehr Kluger Geist, wahrhaftiger Schöpfer der körperlichen Welt".

Dem Klugen Geist steht als Opponent der Böse Geist, Angro Mainyuš, später Ahriman genannt, gegenüber. Infolge der Gleichsetzung von Ahura Mazda und Spento Mainyuš werden dann in späterer Zeit Ohrmuzd und Ahriman einander gegenübergestellt. Diese Zusammenstellung ist aber nicht überall und von Anfang an gebräuchlich. Es ist, als ob Gott selbst zu hoch stünde, um einen ebenbürtigen Widersacher haben zu können, und als ob in Ehrfurcht vor Gott man eine Scheu gehabt habe, ihm einen Feind entgegenzusetzen. Gott selbst also ist größer als sein Kluger Geist, dessen ebenbürtiger Widerpart der Böse Geist ist; dennoch aber kann man auch nicht sagen, daß die Entgegensetzung von Ohrmuzd und Ahriman der ursprünglichen Reinheit der Lehre zuwiderlaufe. Denn so hoch auch Ahura Mazda steht, so steht er doch keineswegs über dem Gegensatz von Gut und Böse, und er vereint nicht als ein Wesen von abstrakter Absolutheit diese Gegensätze in sich. Ein solcher Gedanke taucht erst später im Zärvanismus auf, der den Zoroastrismus unverändert bestehen läßt und nur eine Gedankenkonstruktion an die Spitze stellt, wobei Zärvan eine Spekulation und kein Gott, von bloß theoretischer und ohne religiöse Bedeutung ist. Wenn Spento Mainyuš und Angro Mainyuš bei Zarathustra selber Zwillinge genannt werden, so weist das nicht in der Art des Zärvanismus auf ein höheres Wesen hin, aus dem beide hervorgegangen wären, sondern drückt aus, daß beide gleich alt, von Anfang an da sind und daß sie an Macht und Größe gleichbedeutend sind. Sie sind beide unerschaffen im Gegensatz zu allen folgenden Wesenheiten, die entweder von dem einen oder von dem andern dieser beiden erschaffen sind.

Das Wichtigste nun, was von diesen beiden Urgeistern zu sagen ist, besteht darin, daß sie beide eine Wahl vollzogen haben. Dabei hat der Kluge Geist sich entschieden, das Gute zu tun, der Böse Geist aber hat schlechtes Handeln vorgezogen. Mit dem in der Lehre Zarathustras so wichtigen Worte „Wahl" ist ausgedrückt, daß diese Entscheidung aus vollkommener Freiheit getroffen und lediglich vom Willen bestimmt ist. Aus dem freien Willen der beiden Urgeister stammt der Gegensatz von Gut und Böse. Das ist die Grundlage des ethischen Dualismus.

Jeder dieser beiden Geister schafft eine Welt. Beide Welten entsprechen einander Glied für Glied, jede gute Kraft oder Wesenheit hat ihr genaues Gegenteil auf der schlechten Seite. Darin wirkt sich aus die gleiche Macht und die Gegensätzlichkeit der beiden Geister. Die gute Welt hat ein Übergewicht über die böse nur darin, daß erstens an ihrer Spitze Ahura Mazda steht, der, größer als der Kluge Geist, dessen Wesen in sich schließt. Und ferner kommt die Überlegenheit der guten Welt über die Böse darin zur Geltung, daß zwar während der ganzen Dauer der Weltzeit beide einander die Wage halten, am Ende aber die guten Mächte über die bösen obsiegen.

Auf der guten Seite stehen, vom Klugen Geist — oder vom Weisen Herrn — geschaffen, obenan die geistigen Mächte, die zugleich Persönlichkeiten sind und heißen: Gutes Denken, Wahrsein, Herrschaft, Demut, Heilsein, Nichtsterben. (Da Gutes Denken obenan steht und Denken sich eng berührt mit Geist, sind Gutes Denken und Kluger Geist nicht immer scharf geschieden und wird manchmal von Gutem Geist im Sinne des Guten Denkens gesprochen.) Aus Gutem Denken folgt Wahrsein. Beide, Gutes Denken und Wahrsein zusammen, haben Gute Herrschaft zur Folge. Gute Herrschaft aber ist mit Demut oder bereitwilliger Ergebenheit verbunden. Heilsein, wofür wir auch Gesundheit oder Wohlergehen sagen können, ist nicht ein körperlicher Zustand, sondern eine himmlische Macht, die im leiblichen Dasein diese Zustände bewirkt; und Nicht-sterben ist ebenso die göttliche Kraft, welche den Tod fernhält. Sie ist nicht eigentlich Unsterblichkeit, sondern die Idee des Weiterlebens, in dem Sinne, in dem man angesichts einer Gefahr beten kann, daß man darin nicht umkommen möge.

Diesen guten geistigen Mächten stehen auf der Gegenseite gegenüber die teuflischen Mächte: Schlechtes Denken, Lüge, Mißherrschaft, Hochmut, schlechtes Ergehen und Sterben.

Auf diese beiden geschlossenen Gruppen von guten und bösen Geistern folgen noch auf der guten Seite der Gehorsam und die Vergeltung. In ältester Zeit steht dem Gehorsam auf der schlechten Seite der Teufel Ungehorsam gegenüber und ferner ist da noch vorhanden der

Teufel Zorn. Es ist von der Vergeltung, die als Vergeltung des Guten auch Segen ist, einerseits und von blutrünstigem Zorn anderseits nicht erkennbar, daß sie auf der Gegenseite einen entsprechenden Widersacher hätten. Und die jüngere Zeit läßt den Ungehorsam in Wegfall geraten und stellt Gehorsam und Zorn einander als Opponenten gegenüber, ohne daß zwischen ihnen der Parallelismus eines inneren Gegensatzes besteht.

Bei diesen zuletzt genannten, geistigen Persönlichkeiten ist also die systemartige Entgegensetzung, die im allgemeinen herrscht, nicht zu erkennen*).

2. Dualismus von Geist und Körper

Außer dem Dualismus von Gut und Böse besteht als nahezu ebenso wichtig ein anderer Dualismus: der von Geist und Korper. Um diesen zu verstehen, muß man sich von vornherein des Gedankens entschlagen, als ob das Körperliche gegenüber dem Geistigen geringer bewertet sei, geschweige denn, daß das Körperliche als solches zum Bösen in irgendeiner näheren Beziehung stünde als zum Guten. Die Zweiteilung von Geist und Körper scheidet gleichfalls das Weltganze in zwei Hälften, aber so, daß sowohl die gute als die schlechte Welthälfte dadurch in zwei Teile zerlegt werden. Die Grenzlinie von Geist und Körper durchschneidet die von Gut und Böse, dergestalt, daß die doppelte Halbierung eine Vierteilung der Welt ergibt und wir eine gute geistige Welt zu unterscheiden haben von einer guten körperlichen Welt und diesen beiden die böse geistige und die böse körperliche Welt gegenüberstehen.

Nachdem im vorherigen die Teile der guten und bösen geistigen Welt aufgezählt waren, nenne ich zunächst in Kürze die Bestandteile der beiden körperlichen oder irdischen Welthälften. Einzelne Wesen oder Substanzen benennen oder beherrschen dabei einen bestimmten Bereich der Natur, dergestalt, daß z. B. Rind der Repräsentant der Haustiere und guten, nützlichen Tiere überhaupt, während die Schlange alles Ungeziefer und der Wolf die Raubtiere darstellt.

Der guten körperlichen Welt also gehören an: Guter Mensch, Rind, Feuer, Metall, Erde, Pflanzen, Wasser, und die schlechte körperliche Welt besteht aus: schlechten Menschen, Wolf, Schlange, Unreinheit oder Rost (eine der Erde entgegengesetzte Wesenheit, die zu bestimmen mir bis jetzt noch nicht gelungen ist), Dürre und Mißwachs.

Der gegensätzliche Parallelismus, der in der geistigen Welt z. B. zwischen gutem Denken und schlechtem Denken, zwischen Wahrsein und Lüge besteht, beherrscht auch die irdische Welt, so daß als Gegensätze einander gegenüberstehen: guter und böser Mensch, Rind und Wolf, Feuer und Schlange, Metall und Unreinheit. — Inwiefern Paare, bei denen es für unsere Denkweise nicht naheliegt, z. B. Feuer und Schlange, als gegensätzliche Entsprechungen gelten können, das zu erklären fehlt hier der Raum.

Während nun zwischen guter und schlechter Welt der Parallelismus des Gegensatzes waltet, besteht eine Beziehung der Analogie zwischen geistiger und körperlicher Welt, vermöge deren jeweilen ein geistiges Wesen in besonderer Verbindung steht mit einem Bestandteil der körperlichen Welt. Das betreffende geistige Wesen ist auf diese Weise der Oberherr eines Bereichs der Körperwelt, er ist der geistige Kern des zugehörigen körperlichen Gegenstands und dasjenige, was der irdischen Erscheinung ihren Sinn und Platz im Weltganzen anweist.

So gehören zusammen Kluger Geist und Guter Mensch, Gutes Denken und Rind, Wahrsein und Feuer, Herrschaft und Metall, Demut und Erde, Heilsein und Wasser, Nichtsterben und Pflanzen auf der guten Seite. Und auf der schlechten Seite: Böser Geist und Schlechter Mensch, Schlechtes Denken und Wolf, Lüge und Schlange, Mißherrschaft und Unreinheit, Hochmut und der unbekannte Gegensatz von Erde in der bösen Körperwelt, Schlechtes Ergehen und Dürre, Sterben und Mißwachs.

Aus dieser Viergliedrigkeit der Welt ergeben sich nun weiter diametrale Gegensätze, die ich nun nicht durch nochmalige Aufzählung aller Bestandteile des Weltganzen darstellen will. Es genügen zwei Beispiele. Feuer, als die irdische Entsprechung des Wahrseins ist der diametrale Gegensatz der Lüge, und Schlange, als der böse Gegensatz von Feuer in der Erdenwelt, ist der diametrale Gegensatz von Wahrsein. So ist Rind diametraler Gegensatz von Schlechtem Denken und Gutes Denken diametraler Gegensatz zu Wolf.

So stehen alle irdischen Gegenstände in Zusammenhang mit dem geistigen Dasein. Daraus empfängt auch alles irdische Handeln einen besonderen Sinn: es wirkt zurück auf das Geistige Dasein. Wer trocknes Holz zum Feuer bringt, stärkt das Wahrsein, wer Schlangen und Ungeziefer tötet, vermindert die Lüge. Zarathustra spricht: „Bei der Gabe der Verehrung für dein Feuer will ich des Wahrseins gedenken."

3. Verehrungswürdige und teuflische Wesenheiten

Alles Gute in dieser Welt ist mit Ehrfurcht zu betrachten, eben deshalb weil es gut ist und weil es in Beziehung steht zu den guten Mächten der geistigen Welt. Ähnlich dem, wie der Christ mit dem Brot nicht leichtfertig umgehen darf, weil es Gabe Gottes ist und im Gebet des Herrn hervorgehoben wird als der Inbegriff dessen, was Gott den Menschen an irdischen Gütern gewährt, so ist jeder, auch der geringste Bestandteil der guten Körperwelt ehrerbietig zu behandeln. Nicht nur das Feuer selbst als das irdische Gegenstück des Wahrseins genießt Verehrung, sondern auch das trockene Stück Holz, welches das Feuer erhält; nicht nur das Rind selbst, sondern auch eine Schale Milch, nicht nur die Pflanzenwelt als Ganzes, sondern auch das Korn, das Mehl, das Brot. Von all diesen Dingen spricht man mit der Formel: „Wir verehren dies." Die Wesenheiten aber, die verehrt werden, heißen yazata, d. h. „verehrungswürdig". Und wenn nun unterschieden werden geistige und irdische Yazata's, so erkennen wir, daß nicht nur die hohen Personen der Geisterwelt wie Gutes Denken und Wahrsein usw. verehrungswürdig sind, sondern auch Wesenheiten wie Rind, Erde, Metall usw.

Das Wort yazata mit „Gott" oder „Engel" oder „Guter Geist" zu übersetzen geht nicht an, denn verehrungswürdig sind sämtliche Bestandteile der Guten Welt, in erster Linie die geistigen, dann aber auch die irdischen. Verehrung ist nicht Anbetung, und diese unendliche Frömmigkeit ist nicht Vielgötterei. Gott, nämlich Ahura Mazda, ist der höchste Gegenstand der Verehrung, der oberste der Yazata's; die andern Mächte, Kräfte und Dinge, die verehrt werden, sind aber deshalb keine Götter. Ebenso werden geistige und körperliche Daeva's unterschieden. Hier können wir zwar die Übersetzung „Teufel" gebrauchen, müssen aber wissen, daß Schlechtes Denken, Lüge usw. geistige Teufel sind; Wolf, Schlange, Ungeziefer usw. dagegen sind körperliche Teufel. Wie denn ausdrücklich

*) Abzusehen ist bei dieser knappen Übersicht der ursprünglichen reinen Lehre von polytheistischen Göttern wie Mithra, Anahita, Verethragna, die aus der vorzarathustrischen Volksreligion übernommen, späterhin auch von den Mazdayasniern verehrt wurden, aber in dem gedanklichen Weltbild des Zoroastrismus keine wesentliche Stellung erlangten, mit anderen Worten: nicht in das System einzugliedern waren.

Ferner gibt es noch mannigfache gute Geister geringeren Ranges und ebenso auch untergeordnete Teufel, von denen man in historischer Betrachtung nicht immer bestimmt sagen kann, ob sie ihren Ursprung im Zoroastrismus selbst haben oder zum Teil aus dem Volksglauben stammen. Auch bei ihnen ist nicht eine parallele Gegenüberstellung von guten und bösen Wesen erkennbar, sie sind in das Weltbild in der Weise eingereiht, daß sie als Hilfsgeister jenen obenanstehenden großen Geistern zugeordnet sind. Während sie also einerseits sich irgendwie eingliedern lassen, spielen sie doch im System keine wesentliche Rolle: die als hervorragend genannten sind das Gerüst der geistigen Welt.

gesagt wird, daß ganz verworfene Menschen bei Lebzeiten körperliche Teufel sind, nach ihrem Tod aber zu geistigen Teufeln werden.

Die Zweiheit von Geist und Körper bedeutet also an sich keinen Wertunterschied, sondern die Bewertung hängt allein ab von der Zuordnung zur guten oder schlechten Welthälfte, und der Unterschied zwischen Geistigem und Körperlichem ist der Unterschied einer Seinsform. Das Geistige ist allerdings das Maßgebende, aber das Körperliche ist die Verwirklichung des Geistigen, das erst durch das Körperliche zur Tätigkeit und Auswirkung gelangt. Das Geistige ist das früher Geschaffene, und das „erste Dasein" ist eine Weltperiode, in der bloß die geistigen Wesenheiten bestanden. Feuer, Metall, Erde, Wasser existierten da noch nicht in Wirklichkeit, sondern bloß in ihrer geistigen Urform als Wahrsein, Herrschaft, Demut, Heilsein. Ein weiterer Schöpfungsakt bringt dann erst die irdischen Wirklichkeiten hervor, und da nur diese sich aktiv betätigen und nach außen wirken können, ist die Erschaffung der körperlichen Welt nicht der Übergang aus einem vollkommenen Zustand zu einem minder vollkommenen, sondern ist über die Erschaffung der geistigen Welt hinaus ein Schritt zur Durchführung des göttlichen Weltgedankens. Allerdings, da die körperlichen Wesenheiten nach außen wirksam sind und von außen her Einwirkung erfahren, kann jetzt erst der Kampf beider Welten gegeneinander beginnen und die Vermischung von Gut und Böse eintreten. Das bedeutet also, um dasselbe an einem konkreten Beispiel nochmal zu sagen: die geistige Macht des Guten Denkens ist vollkommen unanfechtbar und unangreifbar vom Schlechten Denken, gleichwie sie auch selbst die Existenz des Schlechten Denkens nicht anfechten kann. Wohl aber kann der Wolf, als irdische Verwirklichung des Schlechten Denkens, dem Rind als irdischem Vertreter des Guten Denkens etwas anhaben.

Das zweite Dasein, nämlich das Körperliche, ist also zwar einerseits ein Fortschritt gegenüber der ersten, nur geistigen Existenz, weil darin erst eine Wirksamkeit des Guten möglich ist. Freilich auch des Bösen. Insofern bringt anderseits das zweite Dasein mit sich alle Übel, Leiden und Schrecken eines unerbittlichen Kampfes zweier ebenbürtiger Gegner. Aber auch den Kampf mit gleichen Kräften nimmt der Mutige auf sich, weil nur aus dem Kampf der Sieg hervorgehen kann. Die mannhafte Bejahung des Kampfes ist verbunden mit der tüchtigen Bejahung der irdischen Sinnenwelt, mit der ethischen Entschiedenheit und der tiefen Geistigkeit.

Nach diesem zweiten Dasein, in dem die beiden körperlichen Welten im Kampfe liegen und über ihnen die geistige Welt besteht, wird das Letzte sein die Besiegung und Vernichtung alles Bösen und das Einswerden der guten körperlichen mit der guten geistigen Welt. — Doch davon erst zuletzt! (Schluß folgt)

Frankfurt a. M. Hermann Lommel

Ein Opfer des liturgischen Zwanges in der evangelischen Kirche

Zum Urteil des Spruchkollegiums der bayerischen Evangelisch-Lutherischen Kirche gegen Pfarrer Lic. Knote und seine Begründung

Nachdem die Leser der CW durch den Artikel in Nr. 14 Kenntnis erhalten haben von der Verurteilung des Pfarrers Lic. F. M. Knote in Bayreuth „wegen Ablehnung gottesdienstlicher Ordnungen aus Gründen der Glaubensüberzeugung", ist wohl anzunehmen, daß sie auch die nunmehr veröffentlichte Begründung dieses Urteiles interessieren wird. Ja ich glaube, daß mancher Leser bei der Lektüre des Urteils sich gesagt hat: nun bin ich gespannt, wie dieses Urteil von den Richtern begründet werden wird. Mir wenigstens ging es so.

Das Urteil stand bereits in Nr. 14 Sp. 691 zu lesen. Es wurde mit der Begründung durch den Landeskirchenrat im Kirchlichen Amtsblatt Nr. 14 vom 26. Juni veröffentlicht. Die Begründung lautet*):

Lic. Pfarrer i. R. Ferdinand Maria Knote hat nach eigenem, früher schon und zuletzt bei den Verhandlungen vor dem Spruchkollegium gemachten Zugeständnis in den Gemeinden Busbach und Bayreuth (1923/24) den Gebrauch des sogenannten apostolischen Glaubensbekenntnisses im Gottesdienst und bei kirchlichen Handlungen, wie Taufe und Konfirmation, abgelehnt und an dessen Stelle selbst verfaßte Glaubensbekenntnisse verwendet. Er hat die Ablehnung des Apostolikums damit begründet, daß es ihm aus seiner gewissensmäßigen Glaubensüberzeugung (1) heraus nicht möglich sei, dasselbe anzuwenden, weil es an verschiedenen Punkten nicht der Wahrheit entspreche, und weil es einem Geistlichen nicht zugemutet werden dürfe, im Gottesdienst etwas Unwahres zu bekennen. Insonderheit hat Pfarrer Knote bei dieser Behauptung betreffend die Unrichtigkeit einzelner Stellen Bezug genommen auf die Stücke: „geboren aus Maria der Jungfrau", „niedergefahren zur Hölle" und „Auferstehung des Fleisches". Bei seiner Weigerung, das Apostolikum in dem angedeuteten gottesdienstlichen Rahmen zu gebrauchen, ist Pfarrer Knote auch später geblieben und hat bei den Verhandlungen vor dem Spruchkollegium ausdrücklich erklärt, daß er weder jetzt in der Lage sei noch später in der Lage sein werde (2), von dieser seiner Stellungnahme abzugehen.

Das Spruchkollegium hat es abgelehnt (3), auf die theologische Würdigung der von Pfarrer Knote vorgebrachten wissenschaftlichen Nachweise für seine Behauptungen näher einzugehen, da es hiezu nicht berufen sei (4), und eine sachliche Feststellung in diesem Sinne, welche gewiß sehr starke und ernste Momente zu Gunsten des Apostolikums bzw. der angefochtenen Einzelstücke zu würdigen hätte, die dem Blicke Pfarrer Knotes entgangen sind (5), außerhalb des Rahmens seiner gesetzlichen Aufgabe liege.

Für das Spruchkollegium und sein Urteil kommt, da es sich nicht um ein Lehrzuchtverfahren handelt, nur das Kirchengesetz vom 7. September 1927, betr. Verfahren bei Ablehnung gottesdienstlicher Ordnungen durch Geistliche aus Gründen der Glaubensüberzeugung, in Frage. In dem Fall des Pfarrers Knote ist zutreffend Ziffer 1 dieses Gesetzes. Zu den wesentlichen Bestandteilen der in unserer Kirche festgesetzten gottesdienstlichen Ordnungen (6) gehört das Apostolikum, vgl. die Agende von 1920 und frühere. Die Grundlage für diese Anschauung bildet die Entschließung des ehemaligen Oberkonsistoriums in München vom 1. Juni 1856 (7), wonach die damals herausgegebene Ordnung und Form des Gottesdienstes fortan nicht mehr als fakultativ, sondern als definitiv (8) zu betrachten sei, eine Bestimmung, welche für alle folgenden Agendenausgaben gleich geblieben ist. Wenn in der sogenannten zweiten Form des Hauptgottesdienstes das Apostolikum eingeklammert steht, also dessen Wegfall als möglich erscheint, so hat das nichts mit irgendeiner geringeren Schätzung seiner wesentlichen gottesdienstlichen Bedeutung zu tun, sondern hängt mit den besonderen Bedingungen zusammen, die durch örtliches Herkommen oder sonstige äußerliche, zeitliche oder lokale Schwierigkeiten (9) geschaffen werden. Dies gilt ganz besonders von der Heiligen Taufe, bei deren Vollzug, abgesehen von den selbstverständlichen Notwendigkeiten einer Nottaufe, die Agende ausnahmslos die Anwendung des Apostolikums vorschreibt, ebenso auch von der Konfirmation. Es handelt sich im Falle Pfarrer Knote nicht um die Möglichkeit, den Gebrauch des Apostolikums aus bestimmten, besonders zu bewertenden Gründen in dem einen oder anderen Falle beiseite zu lassen, bzw. durch Gleichwertiges zu ersetzen oder zu ergänzen, sondern um eine grundsätzliche Ablehnung, von der er nicht abgehen zu können erklärt. Es trifft also bei ihm die Voraussetzung der Ziffer 1 des Kirchengesetzes vom 7. September 1927 zu, daß er sich bei seinen gottesdienstlichen Verrichtungen (trotz oberhirtlichen Vorhalts) in einen Gegensatz zu wesentlichen Bestandteilen der in der Kirche festgesetzten gottesdienstlichen Ordnungen gesetzt hat und bei ihm beharrt, wobei sein Widerspruch von ihm (10) mit einer dem bekenntnis- und lehrmäßigen Gehalt dieser Ordnungen entgegenstehenden Glaubensüberzeugung (10) begründet wird. Die Ablehnung einzelner Sätze des Apostolikums, aus solch entgegenstehender Glaubensüberzeugung (10) geboren, hat für Pfarrer Knote die Ablehnung des ganzen Bekenntnisses im gottesdienstlichen Gebrauch zur Folge, auch wenn er, wie von keiner Seite bestritten wird, in den übrigen Sätzen das Apostolikum festhält; sein Widerspruch, der zunächst nur ein teilweiser und eng begrenzter ist, erstreckt sich infolgedessen auf das Ganze der speziell den Gebrauch des Apostolikums festlegenden kirchlichen Ordnung im Gottesdienst. Wenn Pfarrer Knote sich auf das von ihm abgelegte seinerzeitige Ordinationsgelübde und die ihm vorher gegebene kirchenamtliche Auslegung desselben beruft, so kann diese Berufung deshalb nicht als ausschlaggebend erachtet werden, weil die damals gegebene Auslegung gewiß nicht (11) die Möglichkeit einer konsequenten Ablehnung des Apostolikums (12) im Auge hatte. Auf Grund dieser Feststellungen er-

*) Die eingeklammerten Ziffern und die Sperrungen stammen von mir; sie sollen die Stellen bezeichnen und hervorheben, zu denen ich etwas Besonderes bemerken möchte. D V

scheint die pfarramtliche Tätigkeit Pfarrer Knotes innerhalb unserer Landeskirche weiterhin als unmöglich; ihre Fortsetzung bzw. Wiederaufnahme (13) wäre nur dann denkbar, wenn die gottesdienstlichen Ordnungen dieser Kirche, welche gewiß einer liturgischen Weiterentwicklung nicht im Wege stehen, eine Umgestaltung in Bezug auf die Geltung des Apostolikums als wesentlichen Bestandteils derselben erfahren würden (14).

Das Spruchkollegium hat auf Grund der Konstatierung, daß Ziffer 1 des Gesetzes vom 7. September 1927 bei Pfarrer Knote als tatsächliche Unterlage des Verfahrens gegeben sei, unter Anwendung von Ziffer 4 genannten Gesetzes das Urteil gefällt, daß der erwähnte Geistliche nicht mehr fähig sei, der pfarramtlichen Tätigkeit im Kirchendienste zu genügen und zugleich unter Würdigung der Lauterkeit seiner Gesinnung, der sonstigen anerkannten Tadellosigkeit seiner dereinstigen Amtsführung und der Vornehmheit seines gesamten Verhaltens auf Versetzung in den dauernden Ruhestand mit Ruhegehalt anerkannt.

Wenn das Spruchkollegium pflicht- und überzeugungsgemäß zu diesem Urteil gekommen ist, so kann es nicht umhin dabei zu erklären, wie sehr es bedauert, daß ein Mann von besonderer Begabung, von heißer Liebe zu seiner Glaubensgemeinschaft und von gewiß noch zu erhoffender großer Leistungsfähigkeit sich selbst die Möglichkeit genommen hat (15), seine Kraft dem Dienste unserer Kirche zu erhalten.

D. Veit D. Gebhard D. K. Prieser
Dr. Rohmer von Merkel D. Bachmann D. Baum
D. Sperl Pförtner

Wenn ich natürlich auch wünsche, daß jeder Leser sich selbst seine Meinung bildet, so seien mir doch als gründlichem Kenner der ganzen Angelegenheit, der nun seit 1924 Schulter an Schulter mit dem Verurteilten gegen den äußeren liturgischen Zwang im evangelischen Gottesdienst kämpft, einige Bemerkungen gestattet.

1. Zum Urteil

Der Urteilstenor ist seinem Wortlaut nach entnommen dem Absatz V der Ziffer 7 der Ausführungsbestimmungen zu dem Kirchengesetz über das Verfahren bei Lehrirrtümern vom 22. 8. 22, bzw. dem Kirchengesetz vom 7. 9. 27.

1. Was für ein unglücklicher Ausdruck ist doch die Bezeichnung: „nicht mehr fähig"! Was kann dieser Ausdruck nicht alles in sich schließen! Ich kann gar nicht sagen, wie niederschmetternd diese Wendung bei der Urteilsverkündigung auf mich gewirkt hat, auf mich, der ich wußte, weshalb der Beschuldigte verurteilt wurde!

2. Genauer müßte es natürlich heißen: Pfarrer Knote ist nicht mehr fähig, der pfarramtlichen Tätigkeit im Dienste der bayerischen Evangelisch-Lutherischen Kirche zu genügen; denn das Urteil des bayerischen Spruchkollegiums kann natürlich nur für den Bereich der bayerischen Landeskirche gelten.

Wie widersinnig ist aber auch dies: da z. B. die badische und die württembergische Landeskirche den Gebrauch des Apostolikums dem Gewissen ihrer Geistlichen anheimgegeben haben, könnte Pfarrer Knote mit dem Vergehen, um dessentwillen er in Bayern für unfähig zum geistlichen Amte erklärt wurde, sehr gut Pfarrer der badischen oder württembergischen Landeskirche sein!

Oder ein anderer Fall: Am 21. Dezember 1921, bzw. 17. Januar 1922 hat der Landeskirchenrat in München den Pfarrer Leimbach von Öttingen im Ries wegen Irrlehre „in voller Würdigung der Treue und Gewissenhaftigkeit, mit der Pfarrer Leimbach seines Amtes gewartet hat, und seines unverkennbaren sittlichen und religiösen Ernstes" in den Ruhestand versetzt mit der ausdrücklichen Auflage, daß er „sich während seines Ruhestandes jeder geistlichen Amtstätigkeit innerhalb der Landeskirche zu enthalten" habe. Bald darauf wurde Pfarrer Leimbach Oberpfarrer in Sonneberg. Also ein Pfarrer, dem in Bayern von der Kirchenleitung das Amtieren verboten wird, kann gleich darauf, ohne daß mit ihm die geringste Änderung vor sich geht, wenige Kilometer jenseits der bayerischen Grenze zum Oberpfarrer ernannt werden! Und das Ganze nennt sich die „Eine heilige christliche Kirche", an die zu glauben auch die bayerischen protestantischen Pfarrer allsonntäglich bekennen müssen!

3. Durch die Umwandlung des vollen Aktivitätsgehaltes in den geringeren Ruhegehalt wie durch die Überbürdung eines Teiles der Kosten des Verfahrens, vor allem aber durch den Entzug des Pfarramts, der doch eine schwere seelische Erschütterung für den davon Betroffenen zur Folge haben muß, welche selbst durch die Weitergewährung des vollen Gehaltes nicht gemindert worden wäre, trägt das Urteil unzweifelhaft den Charakter einer Bestrafung. So wird es auch in weiten Kreisen aufgefaßt. Und wofür wird Pfarrer Knote eigentlich im letzten Grunde bestraft? Die „Freie Deutsche Schule" antwortet auf diese Frage in ihrer Nummer 12 vom 15. 7. 29, daß Pfarrer Knote „sich keines anderen Verbrechens schuldig machte, als daß er die primitivsten Grundsätze der Ehrlichkeit zu befolgen sich genötigt fühlte".

2. Zur Urteilsbegründung

Zu 1 und zu 10. Was hier behauptet wird, ist nicht richtig und wird auch durch die Wiederholung der Behauptung nicht richtig. Der beschuldigte Geistliche hat seine Ablehnung des Apostolikums nicht mit einer abweichenden Glaubensüberzeugung begründet, sondern er hat im Gegenteil in der Verhandlung den Nachweis zu erbringen versucht — und dazu waren auch Sachverständigengutachten erbeten worden —, daß das Fürwahrhalten der Ausdrücke „geboren aus Maria der Jungfrau" „niedergefahren zur Hölle" „Auferstehung des Fleisches" unmöglich zu den heilsnotwendigen Stücken, zum Wesen oder zur Substanz des evangelischen Glaubens gehören kann und daß es einen ganz falschen, unevangelischen Glaubensbegriff zur Voraussetzung hätte, wenn man von einem Menschen die Anerkennung solcher Ausdrücke als Kennzeichen seiner Rechtgläubigkeit fordern wollte. Dazu hat das Spruchkollegium keinerlei Stellung genommen, hat dem also zum mindesten auch nicht widersprochen. Daß diese Frage nicht geklärt wurde in dem Verfahren, erscheint mir als ein unhaltbarer Zustand.

Das Bekennen des sogenannten Apostolikums hat Pfarrer Knote nicht aus Gründen der Glaubensüberzeugung, sondern um der Wahrhaftigkeit willen, also aus Gründen der Gewissensüberzeugung abgelehnt.

Zu 2. Es ist nicht richtig, daß der Verurteilte bei den Verhandlungen vor dem Spruchkollegium erklärt hat, er werde auch später nicht in der Lage sein, von dieser seiner Stellungnahme abzugehen. Wenigstens trifft dies nur teilweise zu, nämlich für die Wahrhaftigkeitsfrage. Hier beteuerte er allerdings wiederholt, daß er in seinem Leben nicht davon abgehen könne, daß ein Geistlicher am Altar vor der Gemeinde nur bekennen dürfe, was er mit ganzer persönlicher Überzeugung und voller Wahrhaftigkeit vertreten kann. Dagegen erklärte er ausdrücklich vor der Verhandlung schriftlich und in der Verhandlung mündlich, daß er in seiner wissenschaftlichen Position nicht unbelehrbar sein wolle: wenn ihn die theologische Fakultät Erlangen durch ein wissenschaftliches Gutachten eines Irrtums überführt hätte oder Urkunden aufgefunden würden, die den wissenschaftlich zwingenden Nachweis erbrächten, daß es sich in den sogenannten „Geburtsgeschichten" nicht um spätere Ausschmückungen handelt, so könnte ihn nichts hindern, beispielsweise die Jungfrauengeburt anzuerkennen.

Zu 3 bis 5. Hier liegt ein offenbarer logischer Widerspruch vor: Das Spruchkollegium hält sich auf der einen Seite nicht für berufen, auf die theologische Würdigung der von Pfarrer Knote für seine Behauptungen vorgebrachten wissenschaftlichen Nachweise einzugehen; auf der andern Seite aber nimmt es doch Stellung hiezu in den Ausdrücken: „welche gewiß sehr starke und ernste Momente zu Gunsten des Apostolikums, bzw. der angefochtenen Einzelstücke, zu würdigen hätte, die dem Blicke Pfarrer Knotes entgangen sind". Und

diese Stellungnahme erfolgt gegen den beschuldigten Geistlichen in ganz allgemeinen, in keiner Weise begründeten Ausführungen!

Wenn das Spruchkollegium „nicht dazu berufen" ist, die wissenschaftliche Begründung des Standpunktes des Beschuldigten theologisch zu würdigen, so hätte es nach meiner Meinung doch die unabweisbare Pflicht gehabt, diese Nachprüfung des theologischen Standpunktes des Beschuldigten durch die hiezu berufene Instanz vornehmen zu lassen. Das wäre nach meinem Dafürhalten eine unerläßliche Voraussetzung zu einer gerechten und objektiven Urteilsfällung gewesen. In der Verhandlung wurde das dem Spruchkollegium gegenüber auch ganz klar zum Ausdruck gebracht. Warum ist das Spruchkollegium dieser Untersuchung aus dem Wege gegangen? Warum hat es keine Klärung nach dieser Richtung hin herbeizuführen gesucht?

Der Nestor der bayerischen Theologieprofessoren D. Theodor Zahn in Erlangen sagte in einem Vortrag „Der Kampf um das Apostolikum" schon am 7. 6. 93 auf der Pastoralkonferenz in Nürnberg: „Gottes Wille ist es nicht, daß dieser Kampf um das Apostolikum mit einer neuen Befestigung der bestehenden Unklarheit ende." Und im Jahre 1929 führt die bayerische Kirchenregierung wieder einen Kampf um das Apostolikum und beendet ihn wieder mit einer neuen Befestigung der bestehenden Unklarheit!

Zu 6 bis 8. Daß das Apostolikum zu den „wesentlichen Bestandteilen der gottesdienstlichen Ordnung" gehört, wird damit bewiesen, daß es in der Agende steht und daß diese Agende nach einer Entschließung des ehemaligen Oberkonsistoriums vom 1. 6. 1856 nicht mehr als fakultativ sondern als definitiv zu betrachten sei.

Demnach herrschte vor dem Jahre 1856 in Bayern ein dem protestantischen Wesen viel entsprechenderer Zustand ohne Gefährdung der Kirche oder Religion, wie die obengenannte Verfügung auch sagt: „... denn obgleich der Grundsatz, daß die Verschiedenheit in den gottesdienstlichen Formen die Übereinstimmung im Glauben nicht aufhebt, als ein echt protestantischer gehalten werden muß. ..." (Man hat sich offenbar der Augustana erinnert.)

Mit dieser Begründung und durch die zitierte Verfügung von 1856 ist die Agende, die dem Geistlichen eine Hilfe sein soll, zum Gesetzbuch gemacht. Das soll protestantisch sein, daß dem Geistlichen von der Kirchenleitung genau vorgeschrieben wird, wie und mit welchen Worten er vor der Gemeinde seinen Glauben zu bekennen und wie er mit seiner Gemeinde zu Gott zu beten hat? Gegen eine solche Auffassung muß sich doch das innerste Empfinden eines jeden Protestanten sträuben!

Wenn im Jahre 1856 das „Oberkonsistorium" die Agende als definitiv bestimmen konnte, hat dann nicht der durch die neue Verfassung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern r. d. Rh. vom 10. 9. 20 an die Stelle des Oberkonsistoriums getretene Landeskirchenrat Macht und Recht — und sei es auch nur durch Vorlage eines wohlbegründeten Antrages an die Landessynode —, dem Apostolikum seine unberechtigte und unbegründete souveräne Stellung im Gottesdienste zu nehmen, zumal die Urteilsbegründung am Schlusse des dritten Absatzes (14) selbst ausspricht, daß „die gottesdienstlichen Ordnungen, welche gewiß einer liturgischen Weiterentwicklung nicht im Wege stehen, eine Umgestaltung in Bezug auf die Geltung des Apostolikums als wesentlichen Bestandteils derselben erfahren" können.

Zu 9. Geradezu grotesk mutet es an, wenn in der Urteilsbegründung gesagt wird, daß „äußerliche, zeitliche oder lokale Schwierigkeiten" eine Weglassung des sogenannten Apostolikums im Gottesdienst rechtfertigen. Das Gewissen eines Geistlichen aber soll hiezu nicht im Stande sein!!

Zu 11. Wer will heute, wo der damalige Ordinator längst nicht mehr unter den Lebenden weilt, etwas aus einer Äußerung von ihm als „gewiß nicht" möglich hinstellen?

Zu 12. Da erhebt sich doch die Frage, ob das, was Pfarrer Knote tat, nicht die einzig richtige Konsequenz aus seiner damaligen Unterredung mit Konsistorialrat Beck (siehe meinen Artikel in Nr. 14) gewesen ist.

Zu 13. Die Urteilsbegründung hält also die Möglichkeit der Wiederaufnahme Knotes in das Pfarramt nicht für ausgeschlossen. Hätte das Spruchkollegium, bzw. der Landeskirchenrat dann nicht schon jetzt die Pflicht gehabt, sich nach den Voraussetzungen dazu umzusehen und umzutun, statt ein solches Urteil zu sprechen? Seit dem Jahre 1924 wäre wahrlich auch schon Zeit hiezu gewesen.

Zu 14. In diesen Ausführungen sehe ich den lichtesten und erfreulichsten Punkt der ganzen Urteilsbegründung. Hoffentlich zieht der Landeskirchenrat daraus die Konsequenz und bringt in der nächsten Landessynode einen Antrag ein, der Änderungen herbeiführt, die es einem Pfarrer, wie Knote einer ist, ermöglichen, Dienst in der bayerischen Landeskirche zu tun. Dann wäre aus dem ganzen Prozeß doch noch das Gute erwachsen, was wir erstrebt und erhofft hatten für unsere Kirche.

Zu 15. Die — wenn auch mit Bedauern geschehene — Feststellung, der Verurteilte habe „sich selbst die Möglichkeit genommen, seine Kraft dem Dienste unserer Kirche zu erhalten", trifft nicht zu. Der Verurteilte hat sich vielmehr alle Mühe gegeben, in seinem Amte zu bleiben: in der Verhandlung hat er ja gerade den Nachweis zu erbringen versucht, daß ein Geistlicher seines theologischen Standpunktes um dieses Standpunktes willen nicht für unfähig zum geistlichen Amte erklärt werden könne, und alle Sachverständigengutachten und Zeugenaussagen bekundeten die gleiche Auffassung.

Nicht der Beschuldigte hat sich, sondern Kirchenleitung und Spruchkollegium haben ihm die Möglichkeit genommen, seine Kraft weiter dem Dienste der bayerischen Landeskirche zu erhalten.

Ich bin des Glaubens, daß die Kirchenleitung, wenn sie von ihrer Wertung des Apostolikums im Gottesdienst nicht abgehen zu können glaubte, schon jetzt Pfarrer Knote auf einer Stelle hätte verwenden können, die von ihm den Gebrauch des Apostolikums nicht verlangt hätte. So war, um nur Eines zu nennen, um die Zeit der Urteilsfällung die Stelle eines Anstaltsgeistlichen einer bayerischen Heil- und Pflegeanstalt erledigt.

*

Was an der ganzen Urteilsbegründung am meisten auffällt, ist wohl dies, daß sie sich auf einen rein formalen Standpunkt stellt und jede theologische Besinnung vermissen läßt. Und dabei waren unter den neun Richtern fünf Theologen!

Der Kern der ganzen Angelegenheit ist doch das, was die Urteilsbegründung etwa in der Mitte des ersten Absatzes in einem Nebensatz abtut: Pfarrer Knote konnte das sogenannte Apostolikum nicht anwenden, „weil es an verschiedenen Punkten nicht der Wahrheit entspreche und weil es einem Geistlichen nicht zugemutet werden dürfe, im Gottesdienst etwas Unwahres zu bekennen".

Was hat dagegen das Spruchkollegium in seinem Urteil und in dessen Begründung gesagt? Nichts! Gar nichts*)!

Bayreuth Max Fink

*) Nachschrift: Ich bin gebeten worden, hier an dieser Stelle einige Angaben über des verurteilten Geistlichen persönliche Verhältnisse zu machen. Nur mit Widerstreben tue ich dies, weil ich weiß, daß der Verurteilte in diesem Prozeß persönlich gar nichts bedeuten möchte. Er hat den ihm aufgezwungenen Kampf nur im Interesse seiner von ihm geliebten Kirche geführt und vor allem um ihretwillen seinen Ausgang aufs tiefste bedauert. Sein erstes Wort nach der Urteilsverkündigung galt der Sorge um seine Kirche. Wenn ich dem an mich gerichteten Ersuchen nun doch stattgebe, so

Die älteste Form und der ursprüngliche Sinn des Abendmahls

Seit so langer Zeit schon die spätere Auffassung des Abendmahls bestritten ist — die Geschichtlichkeit der Berichte über seine erste Feier war doch bis zu Beginn dieses Jahrhunderts nur mit Bezug auf einzelne Züge, namentlich den Zusatz: „Dieses tut zu meinem Gedächtnis" bei Paulus und Lukas bezweifelt worden. Nun erklärten Otto Pfleiderer, Heitmüller, Johannes Weiß und Andere, der älteste Text läge bei einigen Zeugen des Lukasevangeliums vor, die die erste Feier des eigentlichen Abendmahles nur mit den Worten beschreiben: „und er nahm das Brot, dankte, brach es und gab es seinen Jüngern mit den Worten: Das ist mein Leib", aber die Fortsetzung: „der für euch gegeben wird; dieses tut zu meinem Gedächtnis; und den Kelch ebenso nach der Mahlzeit mit den Worten: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut, das für euch vergossen wird", weglassen. Ja nach dem Vorgange von Blaß bezeichnet neuerdings Karl Ludwig Schmidt (in dem Artikel: Abendmahl im Neuen Testament in der zweiten Auflage der „Religion in Geschichte und Gegenwart") auch jene von den erwähnten Zeugen gebotenen Worte und außerdem den von der offiziellen syrischen Bibelübersetzung, der sogenannten Peschitta vielmehr weggelassenen vorangehenden Vers: „und er nahm den Kelch, dankte und sprach: Nehmet ihn und teilet ihn unter euch" als wahrscheinlich später, weil andernfalls entgegen dem sonst üblichen Brauch der Kelch dem Brot voranginge.

Dagegen hatte nun freilich schon Lietzmann in seinem Buch „Messe und Herrenmahl" eingewandt, daß auch dieser nochmals verkürzte Lukastext von dem bei Markus abhängig ist (die wenigstens von Lietzmann Lukas 22, 16 gelesenen griechischen Worte: hoti ouketi ou me stammen aus Markus 14, 25 und auch das „nicht stereotype" „Gewächs" des Weinstocks Lukas 22, 18 wird von dort entlehnt sein). Aber trotzdem könnte Lukas, wenn er ursprünglich, wie auch Lietzmann meint, nur den zuerst angeführten oder gar den von Schmidt rekonstruierten Text bot, von einer ersten Feier des Abendmahls unter einerlei Gestalt gewußt haben; ja beide Gelehrte finden eine solche (oder wenigstens „ein Abendmahl, in welchem das Brot die Hauptsache ist") nach Früheren auch sonst bezeugt. Dabei berufen sie sich vor allem (Schmidt allerdings wieder in sehr vorsichtiger Form) auf den in der Apostelgeschichte (2, 42. 46) für die Abendmahlsfeier gebrauchten Ausdruck: Brotbrechen, und Lietzmann bemerkt dazu noch: „daß dies nicht eine Benennung a parte potiori ist, sondern daß wirklich nur Brot dabei gebrochen, nicht auch Wein getrunken wurde, ersehen wir aus 20, 11, vgl. 27, 35." Aber an der ersten Stelle, an der es sich nach Vers 7 in der Tat um die Abendmahlsfeier handelt, kann man doch ebenfalls an eine solche Benennung denken; an der zweiten dagegen, an der Paulus während des Seesturmes (nachdem er Vers 33 Alle aufgefordert hatte, etwas zu essen) Brot nimmt, Gott vor allem dankt, es bricht und zu essen beginnt, wird offenbar keine Abendmahlsfeier beschrieben; man kann also aus dem angeführten Wortlaut nicht auf eine solche unter einerlei Gestalt schließen. Auch mit den Jüngern von Emmaus soll Jesus (Lukas 24, 30. 35) wohl nicht das Abendmahl halten und noch weniger mit den Fünf- oder Viertausend, die er auch bei Markus, Matthäus und Johannes speist, nachdem er das Brot genommen, gedankt und es gebrochen hat — bei dem letzten Evangelisten wird daran allerdings die Rede vom Brot des Lebens angeschlossen, die zuletzt auf das Abendmahl anspielt. Weiterhin „die etwas merkwürdig betonte Bemerkung Markus 14, 23 (vgl. Matthäus 26, 27): ‚sie tranken alle daraus' erklärt sich" wohl nicht „als (wenig deutliche) Polemik gegen eine sonst vorkommende Geringschätzung des Kelchs", und auch, daß Paulus 1. Korinther 11, 23 ff. die Spendeformel „wörtlich mitteilt, so wie er sie für richtig hält, anstatt sich einer christlichen Gemeinde gegenüber auf die Erinnerung an eine ihr doch bekannte Formel zu beschränken", beweist kaum, „daß sie nicht einhellig feststand", mindestens nicht, daß sie sonst nur das Brotwort enthielt; das Verfahren des Apostels erklärt sich auch, wenn er gegenüber den in Korinth eingerissenen Mißständen die Würdigkeit der Feier „durch die gewichtige Betonung einer ihm vom Herrn Jesus Christus überkommenen Überlieferung unterstreicht". Daß endlich in der Apostelgeschichte, um zu ihr zurückzukehren, das Brotbrechen mit Frohlocken gefeiert wird, spricht ganz abgesehen davon, daß die Freude hier auch sonst betont wird, schon deshalb nicht für den so oder so verkürzten Text der Abendmahlsworte bei Lukas, weil doch auch in ihm von dem Leiden Jesu die Rede ist und umgekehrt bei Markus und Matthäus die gleiche Aussicht auf ein Trinken im Reiche Gottes eröffnet wird. Allerdings ist später manchmal von einer Abendmahlsfeier nur mit Brot (oder mit Brot und Wasser, Salz oder Käse) die Rede; aber das beweist nichts für die frühere oder gar für die ursprüngliche Form des Abendmahls; denn auch eine Feier unter beiderlei Gestalt wird später noch manchmal (z. B. in der Apostellehre) als Brotbrechen bezeichnet. Es ist sogar mindestens zunächst möglich, daß jene zuerst angeführte, von manchen Zeugen dargebotene Form des Lukastextes sich ganz einfach daraus erklärt, daß sein Urheber den Abendmahlsbecher schon vorher erwähnt gefunden und deshalb nach dem Brot weggelassen hat — zumal dieser auch sonst manchmal vorangestellt wird.

Oder kann der älteste Bericht doch nicht so wie bei Markus gelautet haben? Das bezweifelt zunächst Loisy in einem Vortrag, den er vor zwei Jahren in Paris bei dem zur Feier seines 70. Geburtstages gehaltenen Kongreß für die Geschichte des Christentums hielt und in dessen Akten veröffentlichte, deshalb, weil der Evangelist die „mystische" Erklärung des Kelchs vielleicht nicht vorhergesehen zu haben scheinen könnte. Denn wenn er erzähle, Jesus habe den Jüngern den Kelch gegeben und sie hätten alle aus ihm getrunken, so folge daraus, daß er, als Jesus sagte: „Das ist mein Blut", leer gewesen wäre. Umgekehrt passe die Bemerkung: „er gab ihnen den Kelch, und sie tranken alle aus ihm" — sehr gut zu dem späteren Wort Jesu: „Wahrlich, ich sage euch, ich werde nicht mehr von dem Gewächs des Weinstocks trinken, bis zu jenem Tag, wenn ich es neu trinke im Reich Gottes"; denn darin liege, daß auch er davon getrunken (und von dem Brot gegessen) habe, während das durch die als von ihm gesprochen bezeichneten Worte: „Das ist mein Leib und mein Blut" — ausgeschlossen werde. Aber das ist nur bei einer „mystischen" Erklärung dieser Worte der Fall, von der später zu zeigen sein wird, daß sie nicht die einzig mögliche ist; daß in dem: „sie tranken alle aus ihm" — nicht notwendig liegt, daß der Kelch, als Jesus über ihn ein Wort sagte, bereits leer war, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden.

Schmidt bezweifelt vielmehr, daß Jesus von einer Heilsbedeutung seines Todes gesprochen habe, wie sie auch schon in dem Kelchwort bei Markus: „Das ist mein Bundesblut, das für Viele vergossen wird", liegen würde; denn an Stelle des einzigen anderen ähnlichen Worts Jesu, des Wortes vom Lösegeld für Viele, als das der

sei in aller Kürze nur das Eine mitgeteilt, daß Pfarrer Lic. F. M. Knote im Jahre 1878 geboren, also im Alter von 46 Jahren zwangsweise in den Ruhestand versetzt worden ist. Ausdrücklich sei aber nochmal betont, daß die persönlichen Verhältnisse für die Urteilsfällung keinerlei Rolle spielen durften, worum der Beschuldigte seine Richter in der Verhandlung ganz besonders gebeten hat, wie auch anderseits ihn diese Verhältnisse nicht bestimmen konnten, gegen sein Gewissen zu handeln, welche Versuchung allerdings im Hinweis auf seine Familie von verschiedenen Seiten, auch von maßgebender Stelle, an ihn herangetragen wurde.

Menschensohn sein Leben hingebe, stehe bei Lukas nur: „Wer ist größer, der zu Tisch sitzt, oder, der da aufwartet? Nicht, der zu Tisch sitzt? Ich aber bin in eurer Mitte wie der, der aufwartet.“ Indes daß das „eine offenbar ältere Fassung dieses Wortes“ sei, steht keineswegs fest, und wie aus dem von Schmidt als wahrscheinlich ursprünglich angenommenen kürzesten Lukastext derjenige bei Markus entstanden sein soll, bleibt, wie Lietzmann sagt, „auch bei größter Anstrengung der Phantasie“ unverständlich. „Der Kern des ‚paulinischen‘ Typus ist die Gleichung: Dies ist mein Leib. Wer dieses Wort aus der liturgischen Entwicklung einleuchtend erklären kann, soll das Recht haben, es Jesu abzusprechen und die bei Markus wie Paulus vorliegende Tradition als ‚ätiologische Kultlegende‘ zu werten, die nichts anderes wäre, als der Niederschlag kultischer Forderungen der späteren Zeit. Das analoge Weinwort kann man ohne Mühe aus dem Brotwort als parallele Bildung ableiten. Die Auffassung des Blutes als Bundesblut ließe sich aus der unabhängig vom Abendmahl bezeugten Vorstellung vom Opfercharakter des Todes Jesu erklären. *Aber die grundlegende Forderung ist unerfüllbar.*“

Auch Lietzmann schließt nun freilich (auch in dem Artikel: Abendmahl, liturgiegeschichtlich, in der zweiten Auflage der „Religion in Geschichte und Gegenwart“) aus dem schon angeführten Wort des Paulus: „ich habe es vom Herrn her empfangen“, daß *der Apostel erst* das Abendmahl zu einer Gedächtnisfeier des Todes Christi oder vielmehr der Heilsbedeutung desselben gemacht habe; aber darin kann ich ihm ebensowenig folgen. Ich muß zunächst mit Anderen (augenscheinlich auch Schmidt) dabei beharren, daß die eben wieder angeführte Stelle im 1. Korintherbrief nach dem griechischen Wortlaut nicht wohl bedeuten kann: „der Erhöhte selbst hat es mir geoffenbart“; namentlich aber glaube ich trotz all seiner Betonung des Kreuzes Christi nicht, daß Paulus, *wenn* ihm eine solche ganz einzigartige Offenbarung zu teil geworden *wäre*, auf Grund derselben den Bericht über die letzte Mahlzeit Jesu mit seinen Jüngern so, wie er ihn wiedergibt, erweitert hätte und daß diese Form desselben dann nicht nur in das (jetzige) Lukasevangelium, sondern in verkürzter Form auch in das des Markus und Matthäus übergegangen wäre. Vielmehr muß dafür wohl schon in der älteren geschichtlichen Überlieferung ein Anhalt gewesen sein, d. h. Jesus selbst muß von einer gewissen Heilsbedeutung seines Todes haben reden wollen. Und in der Tat sind die Worte: „Das ist mein Leib und mein Blut“ (auch wenn die letzteren später sein sollten) nur so verständlich. Das tertium comparationis zwischen Wein und Blut Jesu wird nämlich nicht gewesen sein, daß beide *vergossen* werden oder werden sollen; denn ganz abgesehen davon, daß das mit dem Blut Jesu *in anderer Weise* als mit dem Wein geschehen sollte, hatte doch das Ausgießen des Weins (etwa aus dem Schlauch oder Krug) in den Becher auch einen *anderen Sinn*; es sollte, ebenso wie das Brechen des Brotes, das man mit unserm Brot *schneiden* verglichen hat, das Brot, so den Wein nicht *vernichten*, sondern *nutzbar machen*. Mögen also schon die Evangelisten und Paulus das Brotbrechen anders verstanden und deshalb besonders erwähnt haben (obwohl das die ersteren, wie wir sahen, auch in den Geschichten von der wunderbaren Speisung tun), für Jesus kann die Ähnlichkeit zwischen Brot (und Wein) und seinem Leib (und Blut) nur darin bestanden haben, daß, *wie jene dem leiblichen, so sein Leib und Blut als in den Tod gegeben dem geistigen Leben der Menschen dienen sollen*. Eine solche Auffassung seines Todes war nämlich auch bei ihm selbst, mochte er immerhin von einer Heilsbedeutung desselben *im späteren Sinne* nichts wissen, durchaus denkbar, zumal wenn wir noch einen Unterschied der ältesten beiden evangelischen Abendmahlsberichte von dem paulinisch-lukanischen beachten, der merkwürdigerweise in der neueren Behandlung dieser Frage beständig übersehen zu werden scheint. Wie in dem vorhin schon angeführten Wort, das eben deshalb doch geschichtlich sein kann, Jesus sein Leben als ein Lösegeld für *Viele* bezeichnet, so heißt es auch in dem Kelchwort bei Markus und Matthäus: „das ist mein Bundesblut, das für *Viele* vergossen wird“, nicht, wie erst bei Paulus und Lukas: „für euch“. Bei den Vielen, die auch nicht einfach aus Jesaja 53, 11 f. zu stammen brauchen, kann man aber sehr wohl an solche denken, die Jesus bisher nicht für sich gewonnen hatte und auf die er nun gerade durch die Art, wie er den Tod erduldete, einen Eindruck zu machen erwartete. Abgesehen von den besonderen Theorien über die Bedeutung des Todes Jesu als eines Bundesschlusses und Mittels der Sündenvergebung lag also doch die spätere Auffassung desselben und damit zugleich des Abendmahls, sowie die Annahme, daß Jesus selbst dessen Wiederholung angeordnet habe, *durchaus auf der Linie seiner Gedanken am Vorabend seines Todes*; die nachmalige Deutung und wohl auch Form des Abendmahls unterscheidet sich viel weniger von der ursprünglichen, als man jetzt vielfach annimmt.

Bonn *Carl Clemen*

Zum Verständnis des Marburger Religionsgesprächs

5. *Der Pfarrerkonvent zu Schwäbisch Hall, Oktober 1525*

Das Jahr 1525 war ein wildes, grausames Jahr. Bauernkrieg! Vornehmlich auch in Schwaben. Aber er hinderte nicht den Fortgang des Lehrstreits. Es gab sogar eine Verbindung zwischen Bauernkrieg und Abendmahlsstreit: Karlstadt[1])!

Schwäbisch Hall hat unter dem Bauernkrieg mit gelitten. Dort fand sich im Oktober eine Schaar Pfarrer zusammen, in der Abendmahlssache Stellung zu nehmen. *Johann Brenz*, seit 1522 Prediger der Stadt, 1518 bei der Heidelberger Disputation durch Luther gepackt, schließlich Württembergs Reformator, hatte ein Gutachten ausgearbeitet, das vorgetragen, durchberaten und von 14 Pfarrern unterschrieben wurde. Es nennt sich darum Syngramma, d. h. „gemeinsames Schreiben“ und erschien 1526 im Druck.

Anlaß zu der Konferenz und ihrer Aktion war eine Schrift Oekolampads zum Abendmahl. *Oekolampad*, seit 1515 Prediger in Basel, 1482 in Weinsberg geboren (Brenz 1499 in der schwäbischen Reichsstadt Weil) war also ein Landsmann der Männer von Hall. Er hatte es unternommen, die Kirchenväter auf ihre Ansicht vom Sakrament hin zu untersuchen und die richtige Ansicht über Leib und Brot und Blut und Wein durch einen ergiebigen Traditionsbeweis zu stärken. Diese von ihm richtig befundene Ansicht war mit der Zwinglis ganz nahe verwandt. Die Männer von Hall aber standen zur Lutherschen Auffassung.

Das „Syngramma“ ist nur eine von vielen Streitschriften, die damals durch Süddeutschland flogen. Wenn wir gerade bei ihr verweilen, so geschieht es, weil ihr immerhin als von einem Kollegialbeschluß getragen, eine besondre Autorität zukommt. Sie ist ein „Bekenntnis“. Aber mehr noch, weil sie die Brücke ist, auf der *Zwingli* und *Luther* aneinanderkommen. Noch hat Zwingli Luthers Namen öffentlich nicht genannt; sein Brief an den Reutlinger Pfarrer Alber freilich macht sich schon deutlich mit ihm zu schaffen. Und noch hat Luther Zwingli nicht genannt; er kennt ihn erst wenig; aber er sieht in

[1]) Einmal heißt es im Syngramma (s. u.): hinter dem „sakramentierischen Geist“ stecke der Satan, es sei derselbe Geist der Bosheit, „den wir in unsrer Zeit im Bauernkriege (in populari seditione) kennen gelernt haben“.

ihm einen Gefolgsmann Karlstadts. Das Syngramma nennt Karlstadt, Zwingli und Oekolampad, alle drei zusammen, und bekennt sich namentlich zu Luther. Nur einmal wird dieser zitiert, aber als magnus ille καὶ θαυμαστός Christi Evangelista „jener große und bewunderungswürdige Evangelist Christi".

Das befehdete Dreigespann wird gleich im Eingang der Schrift vorgeführt als im voraus durch seine Uneinigkeit verdächtig. Es blieb während des ganzen Streits ein Hauptargument der Lutherischen wider die „Sakramentierer", daß diese zwar in der Negation einig wären, aber in ihrer positiven Deutung der Einsetzungsworte voneinander abwichen: die Wahrheit kann nur eine eindeutige sein[2]). So beginnt denn die Polemik des Syngramma gegen Oekolampad mit folgendem Seitenblick auf seine Verbündeten:

Zu allererst macht eure Sache sehr verdächtig der von Anfang an in sich zwiespältige Geist. Denn Karlstadt, der Bannerträger in dieser Schlacht, bezieht das Fürwort „Das" in der Aussage „Das ist mein Leib" auf den Leib [den anwesenden, noch am Leben befindlichen Leib Christi], nicht auf das Brot; seine vielen Bücher bezeugen das. Aber dieser Erste wich aus der Arena, und eines Andern ward der Ball. Zwingli bezieht zwar „Das" auf das Brot, quält sich aber Wunder wie mit dem Worte „ist", bis er durch Metamorphose oder wenn er lieber will: Metempsychose aus „ist" „bedeutet" macht[3]). Du, Oekolampad, trittst als Dritter hinzu und gibst mit einer dritten Erklärung einen Beweis deiner Gaben, machst aus dem „Leibe" eine „Figur des Leibes". Was soll das? Drei Wörtlein — um die geht der Streit: „Das" „ist" „mein Leib" und schon haben sie uns drei Sekten geboren?

Das nahe Heranrücken des Zwingli und Oekolampad an Karlstadt war schlimm:

Kaum sind wir der verderblichen Heuchelei Karlstadts entgangen, da führst du uns in denselben Sumpf — nur freilich viel gelehrter!

Aber im Ganzen ist es eine freundschaftliche, mehr als nur die Form wahrende Streitschrift. Oecolampade o noster! mit solchen Anreden ist das Ganze durchwoben, und zum Schluß heißt es: Oecolampadi frater in Christo amicissime!

Und nun unser besondres Interesse noch an der Schrift: sie brachte Luther an die Front Zwingli gegenüber. Was die Schwaben geschrieben hatten, gefiel ihm sehr wohl. Er war Willens, es selber zu verdeutschen, Agricola kam ihm zuvor, und er schrieb nun diesem eine Vorrede. Zur Sache meint er eigentlich genug in seinem Anti-Karlstadt „Wider die himmlischen Propheten" gesagt zu haben. Aber er versah sich schon damals, daß hinter Karlstadt „noch dahinten sollten sein, die mit dem Est und Significat sich sollten herfürtun". Und er höhnt wie die Schwaben über den Zwiespalt der hohen Geister, die seine Schreiberei verachten: fünf oder sechs Sekten zählt er gar. „Der Andre Huldreich Zwingel mit seinem Significat."

Des Zwingels Significat, das hat auch den Kopf niedergehängt und stirbt frei dahin. Denn man kann kein Significat in der Schrift aufs Est bringen. Und wenn mans schon etwa aufbrächt (was sie nicht können), so mögen sie es doch nimmermehr aufs Est im Abendmahl bringen. ...

Sie sollen mir auf den Worten bleiben und daselbst an dem Ort aus dem Text beweisen ihre Meinung. Ja wohl! Da hab ich den Aal beim Schwanz! Da führen sie mich wieder ins sechste Kapitel Johannis ...

Es sind zween Gründe ihres Irrtums. Einer, daß [die Realpräsenz] bei der Vernunft fast [d. i. ganz] ungeschickt Ding sei. Der andre, daß unnötig sei Christus Leib und Blut in Brot und Wein zu sein. Das ist absurditas et nulla necessitas. ...

Da müssen die Worte nicht zu verstehen sein ... man muß dehnen und biegen ... da das Wort umkehren, da den Text versetzen, da den Text mengen wie die Karten. Siehe, da kommen die Sekten her.

[2]) „Der rechte Geist pflegt immer einerlei Grund ... in allen seinen Predigten fürzulegen in aller Welt. Denn er ist nit ein Gott der Zwiespältigkeit, sondern der Einfältigkeit, ja er legt auch beständig Gründe, also, daß, je länger man dawider ficht, je fester sie werden und zunehmen. ... Gründe der Lehre zu legen, sonderlich so sie nun soll uffgehn, hat er (der heilige Geist) seinen Lehrern nie lassen fehlen." Luther WA 19, 460. EA 65, 182 f.

[3]) Zwingli wird nur noch einmal zitiert mit seiner für ihn so wichtigen Entdeckung von 2. Mos. 12, 11.

Blieben sie aber auf den Worten, wie sie da stehen, oder beweiseten aus dem Text und Folge oder sonst mit gutem Grunde [Vgl. die Verantwortung in Worms!], daß die Wort anders, denn sie lauten, zu verstehen wären, so würden sie keine Rotten anrichten. WA 19, 458. EA 65, 179 ff.

Die beiden Vorreden Luthers stammen aus dem Jahre 1526. Man hat sich verwundert, daß Luther gerade dieser Streitschrift ein so treues Wohlgefallen zuwandte. Sie war doch zu mild. Sie brachte doch nicht ganz korrekt die Lutherische Lehre. — Als ob Luther je ein solcher homo dogmaticus gewesen wäre! Als ob er nicht zeitlebens seinen Freunden starke wie geringe Abweichung von seinen Formulierungen lautlos nachgesehen hätte! Ihm lag immer nur an der Hauptsache. Wenn die angetastet wurde, war er unerbittlich, konnte maßlos schelten. Und hier fand er die Hauptsache: die schlichte und feste Anerkennung der drei Wörter „Das ist mein Leib" als eindeutiger, durch ihre eigne Klarheit beständiger Wahrheit. Und eine gewisse Gemeinverständlichkeit des (lateinischen) Textes der Denkschrift legte ihm den beharrlichen Wunsch nach einer deutschen Übersetzung nahe.

Aus der Schrift selbst viel mitzuteilen geht nicht an. Es sind immerhin 68 Seiten des damals beliebten bescheidnen Formats[4]). Darum nur einige Proben:

Wie der Glaube Gott gegenwärtig hat, wenn er an Gott glaubt, so muß er Leib und Blut Christi gegenwärtig haben, wenn er Leib und Blut genießt, d. i. glaubt. Wer aber macht dem Glauben Gott gegenwärtig (wir reden nicht von der Gegenwart Gottes, die das All erfüllt, sondern von derjenigen, mit der er bei den Frommen ist), wenn nicht das Wort. ...

Du hast Matthäi 6. Der Vater kleidet, ernährt; mit diesem Worte ergießt sich Gott in unser Herz, wird uns selber Nahrung und Kleidung. Wir sehen zwar, wie Köche für uns kochen, Schneider schneidern, aber das Auge des Glaubens, auf dies Wort sein Augenmerk richtend, erkennt leicht, woher Nahrung und Kleidung kommen. Auch die Ungläubigen haben Nahrung und Kleidung, aber nicht als Gottesgeschenk, deshalb weil sie das Gottes-Wort nicht haben. Gottes Wohltaten haben das an sich, daß man sie aus dem Worte würdigt, nicht nach ihrer äußeren Erscheinung. ... Gottes Wohltaten sind erst dann wahrhaft Wohltaten, uns nütze, dann aber ungeheure, wenn das Wort dabei ist und wir sie im Glauben [an das Wort] empfangen. ...

Wer dem Wächter den Schlüssel des Hauses anvertraut, macht der nicht aus dem Schlüssel, dem häuslichen Werkzeug die häusliche Gewalt? Aber nicht der Schlüssel tuts, der bleibt Instrument nur, sondern das Wort, das hinzukommt: „Ich gebe dir die häusliche Gewalt" oder „Hier hast du die Gewalt über das Haus."

So wird in vielen Variationen die Wunderkraft des Wortes ausgemalt. Daß das Wort allein es tut, wird, Luther nach, ja ihn fast überbietend, das Leitmotiv der ganzen Denkschrift. Nichts ist für den Glauben absurd, der das Wort hat:

Gib dem Glauben das Wort, und er wird weit andre Dinge begreifen, als die ganze Naturordnung verträgt. (Da fidei verbum et longe alia capiet, quam tota rerum natura ferat.)

Die fleischlichen Accidentien von Brot und Wein haften aber diesen nur an, sofern sie Brot und Wein sind. Darum sind die Lutheraner — mit Luthers Vorwort zu reden — keine „Gottsfleischfresser" und „Gottsblutsäufer". Nicht widerfährt dem Leibe Christi all dasselbe wie dem Brot; aber der Gläubige nimmt ihn als eine Kraft in sich auf, und nach dem von der Christologie, von der Zweinaturenlehre her so geläufigen Schema der communicatio idiomatum kann man eben doch sagen: Christi Leib werde mit den Händen behandelt und mit den Zähnen zerrieben. Ein leiblicher Genuß Christi auch seitens der Ungläubigen wird von den Syngrammatisten nicht gelehrt. Quod edimus, intrat ventrem, quod credimus, intrat mentem „was wir essen, geht in den Bauch, was wir glauben, in die Seele." Das Wie des Wunders läßt sich nicht nachprüfen und nachweisen. Ein naiver frommer Wunderglaube geht durch das Ganze.

[4]) Mir war ein feines Exemplar des Urdrucks von 1526 zur Hand, das zum Besitz der Baseler Universitätsbibliothek gehört. Eine neuere Ausgabe gibt es nicht. Die Württemberger könnten diese Ehre ihren Vätern antun. Eine große Sache wäre es nicht.

Genug. Ausführlicheres teilt Köhler mit S. 127 ff., ohne doch sonderlich bei der Schrift zu verweilen. Sie ist ihm mit Recht eine unter vielen ihresgleichen. Aber uns ist sie wichtig als Anlaß und Vehikel der ersten persönlichen Abwehr Luthers gegen Zwingli. Von jetzt an nehmen die beiden Chorführer den Austrag des Handels selbst in die Hand.

Marburg Martin Rade

Der Geisteskampf um Japan

Mit großer Freude und Interesse las ich Devarannes Buch „Der gegenwärtige Geisteskampf um Ostasien“*), besonders was mein Heimatland betrifft. Ich glaube, da hat Devaranne gut gesehen. Er spricht nicht von der Mission, sondern von Japans Zukunftreligion. Die Missionare haben in etwa einem halben Jahrhundert schon viel geleistet, und jetzt existieren große japanische Kirchen, die ihres konfessionellen Ursprungs allzu bewußt, sich noch nicht zu einer Landeskirche miteinander verschmelzen können. Freilich ist die Missionstätigkeit noch notwendig und wichtig, ohne sie wird den japanischen Christen das Leben schwer werden. In der Missionsarbeit mißt sich das Christentum mit den alten, landesüblichen Religionen. Welche von ihnen die Oberherrschaft gewinnen wird, bleibt noch offen; aber dieses Ringen und Sichmessen ist die wichtigste Aufgabe nicht nur in Japan, sondern überhaupt in Ostasien. Denn wer besiegt wird, wird nicht mehr so leicht wieder aufkommen können. Wer da siegt, wird nicht nur der Zukunftreligion Japans, sondern der Ostasiens überhaupt sicher sein.

Über den Shintoismus sagt Devaranne:

Der Shintoismus scheint kein vollwertiger Konkurrent zu sein; als Volksreligion erscheint er als primitiver Polytheismus, ohne tiefere Ethik wegen seiner naturgebundenen Einstellung; bei den Gebildeten, die sich fast restlos an seinem Kultus beteiligen, wird der Götterglaube und der Götterkult im pantheistischen Sinn umgedeutet und ihm der eigentliche Charakter einer Religion genommen, um ihn im Sinne einer vaterländischen Haltung und eines nationalen Loyalitätsbekenntnisses umzubiegen. Shintoistische Akte sollen offiziell nur als Kundgebungen des nationalen Bewußtseins gelten. ...

Hier kann ich ihm vollständig zustimmen. In diesem Hin- und Her-Schwanken, einmal daß der Shintoismus als Religion angegeben und ein anderes Mal als der Ausdruck des nationalen Bewußtseins gepriesen wird, liegt seine Schwäche wie Stärke zugleich. Seine Bibel ist das der Genesis vergleichbare Geschichtswerk Japans. Darin wird erzählt, wie die Himmelsgötter die japanischen Inseln geschaffen haben, daß die Himmelsgöttin ihren Enkel, der der erste Kaiser wird, hinabsendet. Heutzutage ist keinem Wissenschaftler unzweifelhaft, daß diese Erzählung Mythologie ist. Vor etwa 35 Jahren kostete es einem Universitätsprofessor seinen Lehrstuhl, als er erklärte, daß der Shintoismus nichts Anderes darstelle als eine alte Sitte: das Anbeten des Himmels. Jetzt erklären ungestraft die Geschichtsforscher die Überlieferung als Mythologie. Der materialistische Marxist und revolutionäre Bolschewist möchte Allem den Garaus machen. Ich glaube, das Christentum steht in der goldnen Mitte; denn nach seiner Überzeugung sind wir Menschen göttlichen Geschlechts.

Wenn Devaranne den Mahayana-Buddhismus den lebendigen nennen will, so stimme ich ihm auch zu, aber mit einigem Vorbehalt. Die Frage ist, seit wann der Buddhismus so lebendig ist wie jetzt. Die christliche Mission hat seit etwa 60 Jahren ihn immer mehr aus dem vielhundertjährigen Schlaf aufgerüttelt. Im Altertum war er einst sehr lebendig gewesen; es sind manchmal hervorragende Priester aufgetreten. Aber im Zeitalter Tokugawa-Shogunat (1603—1867 n. Chr.) verfiel er in Schlummer. Daß die Buddhisten statistisch so zahlreich sind, hat einen besonderen, nicht religiösen Grund. Das Christentum war in der Tokugawa-Zeit gänzlich verboten, aus politischen Gründen. Jede Familie mußte anzeigen, welcher buddhistischen Sekte sie angehörte. Diese Angabe wurde gebucht. Die sich als Christen bekannten, wurden zum Tode verurteilt oder in den Kerker geworfen. Noch mein Vater sah das. Jede Familie gehörte so einer Tempelgemeinde an, wenn sie auch keinen buddhistischen Glauben hatte. Mein Großvater war ein Anhänger des Konfuzianismus, doch gehörte er auch einer buddhistischen Tempelgemeinde an. Der Tempel war vom Friedhof umgeben und der Konfuzianismus pflegte auch den Ahnenkult, so wurde damit der Widerspruch überwunden. Die Toten wurden buddhistisch begraben. Der buddhistische Priester kümmert sich wenig um den Lebendigen. Nur beim Totenfest kommt er in unser Haus. Er kennt keinen Seelsorgerbesuch. Wenn er ihn auch machen wollte —, er wird doch nicht freundlich aufgenommen. Man sieht ihn an als eine Unglücksperson, da er nur beim Todesfall ins Haus kommt. Es gibt sogar viele abergläubische Menschen, die es für die Vorbedeutung eines Unglücks halten, wenn sie auf der Straße einem buddhistischen Priester begegnen. Vor etwa 20 Jahren, als ich auf Wunsch bei einem Frühlingskursus der Buddhisten zu Tokio über christliche Glaubenslehre Vorträge hielt, riet ich den Priestern, es wäre doch gut, wenn sie — wie die Pastoren — Gemeindebesuche machten. Da sagten sie: „O bewahre, das dürfen wir gar nicht! Bei einer sehr gläubigen Familie ginge es; aber gewöhnlich werden wir als Vorboten des Unglücks angesehen. Wenn wir kommen, werden wir mit Salz überschüttet.“ (Nach dem Volksglauben hat Salz die Kraft, die Dämonen zu verscheuchen. Täglich oder an einem bestimmten Tag sieht man noch oft, daß eine kleine Menge Salz, schön geformt, auf der Eingangsschwelle liegt zum Schutz gegen den Dämon.) Ich dachte, der Besuch des Priesters sei jetzt möglich. Doch besuchte mich vor einigen Tagen ein Gymnasialprofessor, der ein eifriger Buddhist ist. Ich fragte ihn, wie die Sache jetzt steht. Er sagte, er habe auch neuerdings mit den Priestern über dasselbe Thema gesprochen: ihr Hausbesuch sei noch immer unmöglich. Noch immer ist der Buddhismus bei den Laien die Religion für die Toten. Damit will ich nicht leugnen, daß es sehr viele glaubensfreudige Buddhisten gibt.

Die Religion für die Lebendigen ist aber ohne Zweifel der Shintoismus. Die Sitte ist etwas abhanden gekommen; aber früher wurde jedes neugeborene Kind 33 Tage nach der Geburt in den shintoistischen Tempel des Wohnbezirks gebracht und dem Gott geweiht, damit er Schutz für das ganze Leben gebe. Nach der Anschauung des Shintoismus kommt Unglück und Sünde vom Toten. Das Haus, wo ein toter Mensch liegt, ist unrein. Unreinheit kann die Ursache aller Unglücksfälle werden, wobei auch die Sünde inbegriffen ist. So kommt der Shintopriester gleich ins Haus, wenn der Buddhapriester, der dem Toten das letzte Geleit gibt, vom Hause fort ist, um durch das shintoistische Gebet das Haus rein zu machen.

Der Buddhismus war tot, er wurde aber lebendig und immer lebendiger — seit die christlichen Missionen ihr Werk entfalteten und entfalten. Was die Missionen taten, brauche ich wohl nicht aufzuzählen — von Kindergarten bis hinauf zu Hochschule, Herausgabe guter Presse usw. Sie bauten Kirchen und eröffneten Predigtlokale. Wenn die Buddhisten bisher zu sehr versäumt hatten, Predigt zu halten, so wetteifern sie jetzt mit den Christen. Aber die Predigt kann nicht die Hauptsache sein. Mit der Predigt allein kann man den Heiden nicht zum Christen machen. Die Schultätigkeit, wodurch christliche Lehrer jahrelang mit den jungen Schülern und Schülerinnen umgehen und dabei christlichen Geist einblasen und

*) Gotha, Leopold Klotz Verlag 1928. VIII u. 96 S. 8°. 3 M.

christliches Milieu schaffen, worin die jungen Leute aufwachsen, das ist die Hauptsache. Wenigstens muß es den Grundstock bilden. Auch die Buddhisten haben das immer getan zur Ausbildung ihrer Priester.

Wie verschieden das Christentum vom Buddhismus ist, tritt aber klar zu Tage im Gebiet der Moral. Das ist sehr wichtig für das praktische Leben. Die buddhistischen Professoren versuchen die moralische Theorie zu modernisieren, wobei europäische Philosophie zu Hilfe genommen wird. Da ist es ganz richtig, glaube ich, wenn Devaranne den Unterschied von zwei- und dreidimensional macht. Wir sehen das z. B. im Roman „Der Mönch und seine Jünger", den er erwähnt, der hier über 100 Auflagen erlebte. Es ist der felsenfeste Glaube des Mönchs Shinran, des Stifters der Shin-Sekte, daß der Mensch gerettet wird d. h. in das Paradies kommt, wenn er Namuamidabutsu („hilf mir, du ewiger Buddha!") betet. Ein Jünger Shinrans liebt eine Prostituierte, ist aber arm; er kann sie deshalb nicht befreien und sagt: „Daß ich so unglücklich bin, kommt von der bösen Tat, die ich irgendwann (d. h. im vergangenen Dasein) begangen habe. Aber ich glaube, der gnädige Buddha liebt mich und wird mir helfen. Das ist der wahre Glaube." Sie sagt: „Einer von Andern verachteten, unreinen Frau wie mir wird der gnädige Buddha helfen?" Er: „Es ist kein Zweifel, er hilft." Es ist sehr schön erzählt; es fehlt aber ein sehr wichtiges Moment, welches das Christentum dreidimensional macht, nämlich der Auftrieb des geistlichen Lebens! Jesus sagt einfach und tief: „Tut Buße und glaubt an das Evangelium!" Für den Buddhismus ist der Glaube sehr wichtig, aber die Buße, Umkehrung fehlt ihm. Daß Japan bisher keine moralische Renaissance erlebt hat, kommt wohl daher. Das ist wichtig genug für die Zukunft wie Gegenwart Japans.

Tokio H Minami

Izquierda

Über spanisch-amerikanische Kulturbewegung

Das Geistesleben Spanisch-Amerikas bietet gegenwärtig den reizvollen Anblick kraftvoller Eigenentwicklung. Deren Triebkräfte und Mittel, Führer und Richtungen sind offenbar; von ihrem Ergebnis läßt sich noch nichts Bestimmtes voraussagen.

Der Weltkrieg, der das Selbstbewußtsein der hispanoamerikanischen Völker im Anschauen der gegenseitigen Zerstörung der europäischen Vorbilder außerordentlich hob und zugleich eine nicht unbegründete Besorgnis vor zunehmender Aufsaugung durch die dem Kreolen wenig sympathischen Vereinigten Staaten erzeugte (vgl. das Gedicht R. Darios in CW 1929, 11), hat auch in Spanisch-Amerika Epoche gemacht.

Erstes Beobachtungsfeld bei der Betrachtung geistigen Lebens ist die Sprache; ohne Sprache keine Kultur. Die spanische Sprache Amerikas ist heute von Werdedrang erfüllt. Sie strebt hinweg von der Muttersprache, für deren Gebrauch die Grammatik und das Wörterbuch der Königlichen Akademie in Madrid bisher auch in Spanisch-Amerika maßgebend waren. Wenn noch vor kurzem der Uruguayer J. E. Rodó mit seiner feingemeißelten Prosa Musterbeispiele eines ebenso korrekten wie beseelten Spanisch aufstellte, das man klassisch nennen könnte, so lösen sich heute die spanisch-amerikanischen Schriftsteller immer mehr von der sklavischen Bindung an die akademische Vorschrift. Es erfolgt ein massenhafter Einbruch von bisher nur in der mündlichen Umgangssprache verwandtem Sprachgut in die Schriftsprache: man liest immer häufiger indianische Vokabeln (zu deren Übersetzung kein europäisches Wörterbuch der spanischen Sprache verhelfen kann), und die zahllosen spanischen Wörter, die in verschiedenen Ländern Spanisch-Amerikas neue, verschiedene Bedeutungen angenommen haben, gehen mit diesem Bedeutungswandel in der Literatur ein.

Mit dieser Erweiterung des Sprachschatzes geht die Emanzipation der sprachlichen Gestaltung von der akademischen Regel Hand in Hand. Anläßlich des Erscheinens der Erzählungen, die der argentinische Dichter Elias Castelnuovo (vgl. CW 1929, 5) 1925 unter dem Titel Malditos („Unter dem Fluch") herausgab, haben sich bezeichnende Auseinandersetzungen sprachkritischer Art zwischen Grammatikern der alten spanischen Schule und Vertretern einer freien Entwicklung des amerikanischen Spanisch entsponnen (vgl. die argentinische Revue Los Pensadores 4, 109); sie beziehen sich nicht allein auf einen einzelnen Dichter und dessen Werk, sondern auf eine ganze Generation. Denn diese sprachliche Umgestaltung vollzieht sich bisher nicht, wie früher in Europa, durch das Beispiel eines einzelnen überragenden sprachlichen Genies (Luther, Goethe, Nietzsche), sondern geschieht als soziale Tat einer Vielheit von Schreibenden, — Zeichen der Zeit!

Diese Autoren gehen getrennte Wege; Stoffwahl und Gesinnung sind verschieden. Je weiter die Entwicklung fortschreitet, desto deutlicher heben sich zwei Strömungen ab.

Die eine richtet sich auf typische Gegebenheiten spanisch-amerikanischer Gegenwart und Vergangenheit: Volksleben, Tradition —, trägt betont nationalen oder doch kontinentalen Charakter und behandelt ihre Stoffe vorzugsweise anschauend und beschreibend, allenfalls mit wohlwollend-stolzer Sympathie. Sie ist zunächst eine literarische Angelegenheit, kann eine Anregung für das Wissen um Spanisch-Amerika werden (wenn sie ehrlich ist), auf das Rasseempfinden einwirken und günstigenfalls eine selbständige hispano-amerikanische Dichtung hervorbringen.

Die andere Richtung unterstellt sich durchaus der Verpflichtung geistig-seelischer Neuwerdung, wurzelt also weder im Philologischen noch im Ästhetischen noch im Rassebewußtsein, sondern bricht aus ethischen Tiefen, ohne ihre hispano-amerikanische Herkunft zu verleugnen. Anschauen der Gegenwart führte zu ihrer Kritik und Verneinung; in wenigen Jahren erwuchs daraus schöpferische Arbeit an der Zukunft, wobei sich herausstellte, daß die Hauptprobleme hispano-amerikanischer Erneuerungsarbeit im Grunde dieselben sind wie in Europa und in aller Welt.

Es war wohl nötig, daß Castelnuovo erst den Jammer hispano-amerikanischen Proletarierlebens erfuhr und in den Tinieblas (1924) und Malditos (1925) schilderte, daß er sein Mitleid mit unheilbar Kranken in den Erzählungen Entre los muertos („Bei den Toten") verströmte (1926) und endlich in den Dramen Los señalados („Die Gezeichneten") und En el nombre de Cristo („Im Namen Christi", 1928, Uraufführung im Idealtheater zu Buenos Aires, russische Übersetzung durch Sofie Kameneva, deutsche Ausgabe in Vorbereitung) Krieg und Kriegsnot darstellte. Aber es war zu fragen, ob er in der Höllenatmosphäre menschlichen Leides versinken oder über dessen mitleidige Zeichnung und die Anklage der gegenwärtigen Welt zur sozialen Tat hindurchdringen werde. Was für ihn gilt, gilt für alle Menschen seinesgleichen.

Heute sehen wir ihn mit Gleichgesinnten auf dem Wege kultureller Neuschaffung. Er gehört zu den Führern der junglateinamerikanischen Kulturbewegung Izquierda (Die Linke), deren Arbeit aus zwei Gründen Beachtung verdient: um ihrer Weite und ihrer Gesinnung willen und im Hinblick auf die Werkleute.

Erneuerte Sprache und sprachliche Gestaltung sind diesen Menschen nämlich nur Mittel zum Zweck; Schaffung typisch hispano-amerikanischer Dichtung (z. B. des Dramas nebst einer neuartigen Inszenierung, worum sich die Maler Gmo Facio Hebequeren und A. R. Vigo bemühen) ist ihnen nur ein Teilproblem. Vom Leide der Ärmsten der Menschen ausgehend, wollen sie ganze Arbeit leisten; sie zielen

auf radikale Änderung des persönlichen und des sozialen Lebens.

Unüberhörbar ist der religiöse Unterton. Ich bedauere es, daß der Verlag, der zum ersten Male eine Verdeutschung aus dem Werke Castelnuovos bringt („Der Bücherkreis", Berlin 1929, Augustheft — mit einer biographischen Einführung von mir), den Text gerade um die Stellen gekürzt hat, die die religiöse Stellung des Verfassers erkennen lassen. Sie heißt Abkehr von einem unempfundenen formelhaften Katholizismus und Versuch einer Hinkehr zum Christus.

In den Arbeiten Castelnuovos ist ein schrittweiser, übrigens noch keineswegs abgeschlossener religiöser Durchbruch wahrzunehmen, der unverkennbar in hartnäckigem geistigem Ringen vor sich geht. Castelnuovo hat den bei der religiösen Gleichgültigkeit der argentinischen Männerwelt unerhörten Mut gehabt, im überraschendsten Gegensatz zu den platten Possen des kreolischen Theaters das Gebet auf die Bühne zu bringen, — ernst, einfach, eindrucksvoll. In der Dramatisierung einer seiner frühen Erzählungen Almas beneditas, hält ein Vater seinem freidenkerischen Schwiegersohn vor: „Du ißt schon? Weißt du nicht, daß es Sünde ist, ungebetet zu essen? ... Wenn du nicht betest, wird dich Gott strafen und dir dein Weib nehmen." Diese Erinnerung an eine vorschriftsmäßige religiöse Pflicht in einer Zeit persönlicher Not, zwecks Vermeidung göttlicher Strafe, scheint mir ein Entwicklungsbeginn: alles Leid ist Vergeltungsmaßnahme des alttestamentlichen Gottes. In den Tinieblas wird im Anschauen des Leides gefragt: „Christus — kannst du es wirklich zulassen?" Der transzendentale Christus soll helfen. Aber bei dieser ausschließlichen Inanspruchnahme jenseitiger Kräfte oder Personen bleibt es nicht. Langsam erwächst die eigene Verpflichtung, im Einzelfall nach dem Vorbilde Christi zu verfahren: „Ich frage mich bei gewissen Entscheidungen: wie würde Er gehandelt haben?" Die alte knechtische Furcht schwindet; erschütternder als vorher die Strafandrohung klingt jetzt bei unvermeidlichen Verfehlungen die Stimme des Christus in leisem Vorwurf: „Was hast du getan, mein Sohn?"

Man weiß nicht recht: ist es immer noch eine Stimme aus der Höhe, oder läßt Christus die eigene Seele des Menschen reden? Entscheidung bringt das Drama Los señalados (1929). In den inneren Kämpfen um eine persönliche Einstellung zur Frage des Krieges rät der „alte" Prior zu passivem Warten, „bis Christus komme in den Wolken des Himmels". Der „junge" Krieger Markus aber empfindet es als kategorischen Imperativ: „Ich selber muß den Menschen den Frieden bringen". Damit entnimmt Castelnuovo einem heute besonders bedeutsamen Beispiel die allgemeine Formel der religiös verankerten, opferfreudigen Mitverantwortung für das Kommen des Reiches Gottes. Liest man Castelnuovo in dieser Weise, so kommt man über die manchmal fast unerträgliche Rücksichtslosigkeit hinweg, mit der dieser „Maxim Gorki Südamerikas" (wie er drüben genannt wird), menschliches Elend schildert.

Änderung soll geschehen durch erneuerte Erziehung. Gemein mit dem argentinischen „Urchristen" Castelnuovo arbeitet daran im Rahmen der Izquierda die fromme chilenische Dichterin Gabriela Mistral (CW 1928, 21). In ihren Leitsätzen über die „Rechte des südamerikanischen Kindes", die sie anläßlich des ersten Kongresses südamerikanischer freier Erzieher (Buenos Aires 1927) veröffentlichte, verlangt sie zuerst Jesukindschaft, dann Schutz der Familie.

Und nun überrascht es, daß als dritter Hauptvertreter neuer Erziehung neben Castelnuovo und der Mistral der radikale Freidenker J. Barcos arbeitet, dessen Positivismus die allmähliche Auflösung der Familie in der Gegenwart als lebensgesetzlich ansieht. Ablehnung aller blutleeren Form und Fürsorgewille, vor allem im Hinblick auf das Proletarierkind, hat hier Vertreter verschiedener Weltanschauungen zu gemeinsamer Arbeit zusammengeführt. Die Staatsbehörde, in Gestalt des uruguayschen Unterrichtsministers E. R. Fabregat, stimmt diesen Erziehungsreformen, deren Forderungen außerordentlich weit gehen, durch Veröffentlichung einer ebenso radikalen „Liste der Kindesrechte" bei.

Die Arbeit der Izquierda ist Kampf. Daß diese Menschen dem Lager der Beharrung unbequem sind und gern totgeschwiegen werden, ist begreiflich; daß sie selbst gegen alles Haltlose in Politik und Verwaltung, Justiz und Wirtschaftsleben Stellung nehmen, ist selbstverständlich. Aber ihre Problematik, die die großen kulturellen Hauptprobleme der Gegenwart umfaßt, wenn auch mit selbstverständlicher Beziehung auf heimische Verhältnisse, bringt sie auch in einen gewissen Gegensatz zu den Vertretern aktueller hispano-amerikanischer Kulturpolitik. So sehen wir sie im Kampfe gegen den (verunglückten) argentinischen Faschismus des Schriftstellers L. Lugones, gegen alle l'art-pour-l'art-Ästhetik, gegen die Verhimmelung des Kreolentums.

Wie ernst sie um Erkenntnis und Verbreitung der Wahrheit ringen, zeigt beispielsweise eine höchst lesenswerte Abhandlung Castelnuovos über „Kreolische Literatur" (Revista del Pueblo, April 1926). Kein Wort über literarhistorische oder ästhetische Fragen; hier geht es um das Ethos! In zwingender Beweisführung an Hand der berühmten Volksdichtung Martin Fierro zerpflückt Castelnuovo die ewige Legende von dem idyllischen, ja vorbildlichen Leben der argentinischen Hirten (gauchos), zu deren Aufrechterhaltung immer noch, neben sentimentalen Tanzliedern, gewisse kreolische Schriftsteller (Ghiraldo, H. Wast, M. Payra) beitragen. Er zeichnet es dafür in seiner wahren Gestalt: voll von Trägheit, Genußsucht, Roheit — und arbeitet auch auf diese Weise, fern von aller offiziellen Literaturgeschichtsschreibung, an einer vollkommeneren Zukunft.

Dresden G H Neuendorff

Die Weltreligionen gegen den Krieg

Was ist es um die Friedensbewegung der Religionen?

Bekanntlich fand im September vorigen Jahres in Genf eine von der „Church Peace Union" organisierte und eingeleitete Konferenz statt, die es als ihre Aufgabe betrachtete, die religiösen Kräfte der ganzen Welt für die Mitwirkung an der Herstellung des Weltfriedens mobil zu machen. Man kann in diesem Unternehmen, das rein äußerlich ohne die Aufbietung stärkster Organisationskräfte gar nicht hätte zustande kommen können, den umfassendsten Versuch erblicken, der bisher in dieser Richtung gemacht worden ist und der auch die verwandte Bewegung der christlichen Kirchen bei weitem überbietet, weil nicht nur Christen sich an diesem Werk beteiligten, sondern mit ihnen zusammen Menschen aus allen Religionen, aus dem Buddhismus, dem Islam, dem Hinduismus, Parsismus, dem Judentum, dem Konfuzianismus, um nur einige der größeren zu nennen. In Stockholm fand man sich als Christen verschiedenster Bekenntnisse und Prägungen, in Genf trafen sich erstmalig in der religiösen Geschichte der Menschheit Männer und Frauen verschiedenster Religionen.

Es ist klar, daß es einem solchen Unternehmen gegenüber gilt, kritische Wachsamkeit zu zeigen. Und hier scheinen mir zwei Betrachtungsweisen möglich: Entweder man hält die ganze Sache für eine mit Kapital und Organisation gelungene Konstruktion und damit für ein einmaliges Ereignis, das für den Augenblick etwas repräsentiert, nachher aber sich auflöst und ohne Wirkung bleibt oder höchstens in der Geschichte der Sensationen einen Platz bekommt. Dann hätten die Amerikaner — denn sie waren die Einberufer und Leiter des Ganzen — eine im-

merhin recht beachtliche Reklameleistung zustande gebracht und eine ihnen plötzlich aufsteigende Idee mit den ihnen eignen Kräften wie Geld, Optimismus, Expansionsfreudigkeit verwirklicht und einen nicht leicht überbietbaren Rekord aufgestellt. Oder aber man ist etwas bereitwilliger und geht dann den Dingen an die Wurzel. Dann muß man sich sagen, daß ein solches riesenhaftes Unternehmen, ehe es zustande kommen konnte, eine Vorgeschichte von einiger Bedeutung gehabt und daß eine Reihe von Einzelbestrebungen wie auch die mühsame, zähe Arbeit Einzelner den steilen Weg zu diesem Gipfel gebahnt haben müssen. Dann käme man nicht um den Gedanken herum, daß es sich hier um einen geschichtlichen Prozeß mit starken Gestaltungskräften handelt, der um so größere Bedeutung hat, als hier ein innerstes Drängen und Wollen mit Hilfe äußerer Mittel, wie sie den Amerikanern zu danken sind, Gestalt und Stimme bekommen haben. Nimmt man den jetzt in deutscher Übersetzung vorliegenden Bericht*) über die Verhandlungen in Genf vor, so wird man sich vermutlich sein Urteil im Sinne der einen oder andern Betrachtungsweise bilden. Von einem Referat des in dem Bericht Gebotenen sehe ich hier ab und versuche lediglich die innere Linie des Ganzen möglichst scharf zu ziehen.

In der Botschaft der Konferenz heißt es, daß der einzige Zweck der für 1930 geplanten Weltkonferenz mit insgesamt 1000 Delegierten der sei, die religiösen Impulse der Menschheit zu einer weltumfassenden, konstruktiven, gegen den Krieg gerichteten Anstrengung zu sammeln und dadurch den Frieden zu sichern. Ferner wird sehr betont, daß es sich dabei nicht um die Bildung eines Religionsbundes oder um die Verfechtung irgendeines politischen oder sozialen Systems handeln könne, sondern in erster Linie um die Herausstellung der Friedensgedanken in jeder Religion und, wie deren Verwirklichung möglich sei. Die Konferenz hat sich also auf Mittel zu besinnen, wie Angehörige aller Religionen zusammenarbeiten können, um die sich dem Frieden entgegenstellenden Hindernisse zu beseitigen, um internationale Gerechtigkeit zu sichern und den guten Willen unter den Völkern zu stärken.

Jeder Teilnehmer an der Konferenz weiß, daß in diesen programmatischen Formulierungen der Versuch gemacht wurde, zwei grundverschiedenen Einstellungen zu Recht und Ausdruck zu verhelfen. Er weiß auch, daß dies nicht gelungen ist und vielleicht zunächst einmal noch gar nicht gelingen konnte, und daß mit diesen beiden Grundhaltungen zwei Pole bestimmt sind, von deren schweren Spannungen die Konferenz ihre ersten Impulse erhalten hat und weitere auch in Zukunft erhalten wird. In ihr sind auch alle die schweren Gefahrmomente enthalten, die sich bereits in Genf sehr konkret zeigten. So gibt z. B. die Betonung, daß man lediglich für den Frieden arbeite, also reinen Pazifismus treibe, Anlaß zu sehr ernsten Bedenken gegen den Tiefgang dieser von der Gesamtheit der Religionen getragenen Bestrebungen. Auf welcher Grundlage stünde dann das Ganze? Auf einer zufälligen Verbindung pazifistisch gerichteter Menschen aus den verschiedenen Religionen? Heißt das aber nicht gerade das Wesentliche übersehen, verdecken oder aus irgendwelcher Ängstlichkeit heraus nicht anerkennen? Denn wenn etwas an dieser Konferenz und dem von ihr gewollten Werk unerhört und gewaltig ist, so doch allein dies, daß hier Menschen aller Rassen, Bekenntnisse und Religionsformen eine sehr tiefliegende Gemeinsamkeit, die Allen gemeinsame Verbindung mit einer letzten Realität verspürt haben, die, weil sie weder vom Intellekt noch vom Willen gesetzt ist sondern aus einem unmittelbaren Wissen um Bruderschaft stammt, die Kraft zu gemeinsamer Tat einzig und allein bereitstellen kann. Und wenn etwas an dieser Konferenz frevelhaft wäre, so dies, daß man eine solche Erlebnisgrundlage nicht wahr haben will aus Furcht vor Verdächtigung, Kritik und Boykottierung. Liegt es aber nicht so, daß es, wenn hier aus einer gemeinsamen Tiefe etwas ganz organisch hervorgebrochen ist, keine menschliche Macht gibt, die mit den heute so beliebten Abwertungen Aufklärung, Idealismus, Utopismus, Synkretismus usw. etwas Wesentliches ausrichten kann? Aber es scheint wirklich so, daß man sich in Genf christlicherseits sehr vor diesem Vorwurf gefürchtet hat, man treibe Religionsvermischung und darum so betonte, wir zielen lediglich auf das Friedenswerk ab und sind uns im Grunde als die religiös verschieden gearteten Menschen hinsichtlich der letzten Verwurzelung eines Jeden ziemlich gleichgültig. Damit wäre dann das Religiöse zu etwas Zufälligem, Nebengeordnetem gemacht.

Wie sehr man damit im Kompromiß steckte und wie wenig, jedenfalls offen folgerichtig man dachte, das zeigte zum Glück die freudige Aufnahme der eindrucksvollen, aus religiöser Innerlichkeit geschöpften Reden der meisten Teilnehmer vom fernen Osten und der gemeinsame Gottesdienst, der „die für die Versammlung und ihre Zwecke so charakteristische fundamentale Harmonie" zeigen sollte. Wenn man sich unter fundamentaler Harmonie etwas vorstellen soll, so ist ganz klar, daß gerade das Religiöse trotz seiner verschiedenartigen Ausprägung als die Kraft erfahren und angesehen wurde, die das Besondere dieser Konferenz ausmachte und die Aufgabe ermöglichte, die man erst in und mit diesem Erfahrnis entdeckt hatte. Es ist J. W. Hauer-Tübingen, seiner Freimütigkeit und Entschiedenheit zu danken, daß er mit wuchtigen Sätzen die Konferenz mahnte, ihre Eigenart gegenüber den schon vorhandenen Friedensbestrebungen zu wahren und das Religiöse als die spezifische Grundlage anzuerkennen, auf der sich erst ein pazifistisches Streben aufbauen könne. Leider hat, wie oben bereits angedeutet, die Botschaft nicht diese besonders von den Orientalen, Schweden und Deutschen geteilte Stellungnahme genügend deutlich zum Ausdruck gebracht. Aber es ist doch ein gutes Zeichen für den Geist der Konferenz, daß zwei fundamentale Meinungsverschiedenheiten ertragen wurden, ohne daß man die Minderheit abdrosselte oder gegen Einzelne Fraktionszwang übte. So ist zu erwarten, daß gerade die Deutschen mit Rudolf Otto an der Spitze, der ja bekanntlich den Religiösen Menschheitsbund mit den von der Konferenz zum Teil übernommenen Zielen begründet hat, sich in ihrem Bemühen um die religiöse Grundlegung und Vertiefung der Konferenzarbeit noch mehr werden entfalten und in enger Fühlung mit den Orientalen sich noch mehr innere Geltung erwerben können.

Noch eine andere Gefahr muß darin gesehen werden, daß man sich mit den politischen Friedensunternehmen (Kellogpakt z. B.) nahezu identifizierte und nun nur eben mit Hilfe der Religion, weil sie ja einer der einflußreichsten Faktoren des Menschenlebens sei, sein Ziel zu erreichen hoffte. Wie nahe liegt hier der Vorwurf der Oberflächlichkeit und der seelischen Seichtheit, wie berechtigt ist die Mahnung, daß man die Religion wirklich nicht als Fertigfabrikat betrachten und als probates Friedensmittel, als ein Heilserum zur Bekämpfung des Krieges verwenden darf! Man wird in dem Bericht immer wieder auf solche Stellen geraten, die auf religiöses Empfinden und Denken geradezu abstoßend wirken müssen und dem Ansehen der Konferenz sehr schaden können, gerade in den Kreisen, die eine innere Bereitschaft zur Mitarbeit zeigen. Was soll man z. B. zu einem solchen Satz aus dem Munde eines Amerikaners sagen:

> Meiner Ansicht nach kann endgültiger Frieden nur durch Einrichtung einer internationalen Truppe, unter dem Befehl des Völkerbundes stehend, gesichert werden, und ferner müssen wir durch Erziehungsmittel den Friedensgeist in dem heranwachsenden Geschlecht fördern!

Menschliche Tatkraft ist etwas Großes und Naivität, wo sie echt ist, auch; aber wo naive Tatkraft meint, in der

*) Zu beziehen kostenlos durch die Druckerei Bauer, Marburg a. L.

Religion eine Fortbildungsschule für den Altruismus sehen und in dieser Schule einen Zwang zum Altruismus ausüben zu dürfen, da setzt sie sich dem Urteil aus, daß der allmächtige Gott nicht denen hilft, die sich am weitesten vorwagen, sondern denen, die sich bescheiden in seinen Dienst, in den Dienst am Werdenden stellen und nicht meinen, daß eine geistige und religiöse Bewegung gleichwie etwa eine politische durch gutorganisierte Teilaktionen zustande komme.

In diesen Zusammenhang möchte ich noch ein Wort stellen, das uns der Schwede Birger Forell von seiner für die Zwecke der Konferenz unternommenen Indienreise aus einer Unterredung mit einem Führer des Parsismus mitbrachte und das sehr ernst genommen werden muß: „Vermeiden Sie alle Gönnerhaftigkeit, so haben Sie den Osten auf Ihrer Seite." Das gilt vor allem dann, wenn man als Angehöriger von Siegerstaaten einer unterdrückten Minderheit um der Parole „internationale Gerechtigkeit und Brüderlichkeit" willen ein brüderliches Verhältnis anbietet, ohne daß der andere ein inneres Recht zu solchem Anerbieten sehen und empfinden kann. Hier gilt es für die Künder dieses Rufes zur Gerechtigkeit, nicht in das Kielwasser der politischen Friedensbestrebungen zu geraten, sondern so mutig zu sein, rücksichtslos für die Verwirklichung der internationalen Gerechtigkeit auch gegen die Politik des eigenen Landes sich einzusetzen. Redet man aber ohne diesen radikalen Willen zur Verwirklichung der internationalen Gerechtigkeit von ihr, so ist man gönnerhaft und stößt den Osten, der hier nur die Geste und dahinter Feigheit und Unwahrhaftigkeit sieht, zurück.

Noch ein anderes muß vermieden werden, wenn die Konferenz eine wirkliche religiöse Tatgemeinschaft sein soll: Dem andern den eigenen Glauben offen oder versteckt aufzwingen. Jeder theologische Imperialismus wäre der Ruin der ganzen Bewegung. Daß man nicht frei von diesem Drang war, zeigte die gemeinsame gottesdienstliche Veranstaltung, die trotz aller Rücksicht und Vielseitigkeit nach christlichen Gesichtspunkten zusammengestellt war und es den Buddhisten und manchem Andern unmöglich machte, innerlich daran teilzunehmen. ... In dieser Frage der Gestaltung der gemeinsamen Feiern wird noch vieles beachtet und erarbeitet werden müssen. Doch dazu wiederum ist es nötig, von seinem Geist, von seinem Erlebnis, seinem Ideal durchdrungen, einander hüllenlos und mit der Ehrfurcht vor dem Eigenen des andern gegenüberzutreten und zu offenbaren, was an Echtem und Tiefstem ein jeder mitbringt.

Eins soll zum Schluß noch hervorgehoben werden. Es gab auf der Konferenz Viele, die mit der Gewißheit von der Kraft alles echten religiösen Lebens erfüllt waren, und die sich, mochten sie religiös noch so verschieden denken, bald gefunden hatten. In diesen Begegnungen Einzelner kam der Sinn der Konferenz stärker zum Ausdruck als in manchen der unvermeidlichen Reden.

Wie sich die vielfachen Anregungen der Genfer Konferenz auf der für 1930 irgendwo im Osten geplanten auswirken werden und ob man auch dort noch bei einer rein pazifistischen Tendenz im obigen Sinne bleibt oder sich zu der eigentlichen, der religiösen Grundlage bekennt und von ihr aus Friedensgeist in die Welt dringen läßt mit Hilfe ganz bestimmter Pläne und Maßnahmen, muß man abwarten. Das von der Konferenz eingesetzte Komitee von 70 Mitgliedern wird in diesen Tagen (vom 19. bis 21. August) in Frankfurt a. M. zusammentreten und vielleicht wird sich schon hier zeigen, ob eine Wandlung und welche eingetreten ist.

Lübeck Herbert Grabert

Über das neue Drama

1. Das Drama im 19. Jahrhundert — 2. Das Drama nach dem Krieg — 3. Das neue Daseins-Bewußtsein

1. Das Drama im 19. Jahrhundert

Man kann die Geschichte des deutschen Dramas im 19. Jahrhundert als Kampf um die Problematik des Ichs darstellen. Das Ich wird in Beziehung gesetzt zur Realität. Der Dichter sieht die Welt und das Leben nicht als theatralisches, dramatisches Subjekt, sondern als Objekt seiner Weltanschauung, seines eigenen Seins. Dichterisch wird die unmittelbare Lebendigkeit erst dadurch, daß eine idealische Welt in Gegensatz zu der realen tritt oder daß aus einer harten Darstellung der Realität die Konsequenzen gezogen werden. Die Spannung zwischen Ich und Welt, zwischen Idee und Erfahrung, zwischen Ideal und Leben ist das Grundproblem des Dramas im 19. Jahrhundert überhaupt. — Man sieht in der Klassik, wie die Spannung ausgehalten wird durch die idealistische Forderung ethischer und ästhetischer Erziehung auf ein vollkommenes Ideal hin. Man sieht dann, wie der Individualismus einbricht, eine solidarischere Arbeit auf die Vervollkommnung hin und zugleich eine Einschränkung des ästhetischen Ideals auf eine realere Tatsächlichkeit bringend. Man sieht weiter, wie der gesellschaftskritische Pessimismus erwacht, eine ironischere Darstellung der Wirklichkeit beginnt, getragen von härteren und härtesten Konsequenzen des Ichs; man hört schließlich die Forderung nach radikalstem Naturalismus, aber auch hier nicht um der Natur sondern der Konsequenzen willen, die der Dichter gezogen wissen will oder gar voraussetzt, um der Idee willen, die sich in dieser unmittelbaren Natur am schroffsten und schlagendsten offenbart. Die Intensität der Darstellung wird verstärkt, aber der Horizont der subjektiven Einstellung verengt, die Ich-Forderung des Dichters tritt ganz scharf hervor (Ibsen). Es folgt eine Reaktion, die den rationalen Gestaltungen des Ich eine stärkere Betonung des Irrationalen entgegenstellt, die dichterische Welt mehr ins Ideale verschiebt, auf die Konsequenzen verzichtet und das Ich auf die formale Gestaltung beschränkt. Und es kommt schließlich der Expressionismus, der das Ich rücksichtslos in den Mittelpunkt stellt, Alles bekämpft und Alles vereinigen will, der den Naturalismus als Gestaltungsprinzip verhöhnt, aber seine Ideologie, seine Tendenz übernimmt: das Ich wird zum Verkünder eines neuen Menschentums, das die Welt von der verrotteten bürgerlichen Kultur erlösen soll. Das Theater wird zur Kanzel für die Predigt des Ich, das sich als Prophet einer neuen Gemeinschaft fühlt. (Radikalste und konsequenteste Stilisierung in Unruhs „Geschlecht" Trilogie).

2. Das Drama nach dem Krieg

Die Haltung des Dramas in der unmittelbaren Gegenwart ist — ganz äußerlich betrachtet — schlichter, ohne den erregten Auftrieb leidenschaftlicher Debatten, so gut wie ganz ohne theoretische Diskussion. Seitdem der Expressionismus, der noch in seinen spätesten Vertretern viel Staub aufgewirbelt hat, tot ist, sind die erregten Auseinandersetzungen um den Sinn des Dramas verschwunden. Es ist kein Ziel mehr da, keine Richtung. Man sieht sich ein neues Stück an, interessiert sich für sein Schicksal und hat es bald wieder vergessen. Man entrüstet und begeistert sich nicht mehr. Es wird auch kaum mehr etwas gewagt. Wo es Skandale gibt, da gehen sie um Moralisches oder Politisches: man spürt nichts Spontanes; Alles ist wie organisiert; weltanschaulich längst aufgerissene Zwiespältigkeiten werden an einem plötzlichen Problem für ein paar Wochen offenbar. Es fehlt jede gemeinsame, ideelle Richtung von Dichter und Publikum. Der Dichter schreibt sein Stück, das Publikum geht ins Theater, dazwischen liegen Betrieb und Geschäft. Dort gibt es augenblickliche Aktualitäten, die Direktoren halten

sich an den Stoff, der Erfolg errang („Krankheit der Jugend!"), aber es ist meist schon das folgende Stück, das den eklatanten Mißerfolg hat und die Sensation über Nacht aus der Mode bringt.

Man schaue sich die Erfolge der letzten Jahre an. Man halte die Sensationen nebeneinander, urteile, wie abgrundtief verschieden Gehalt, Problematik, Weltanschauung dieser Stücke ist.

In der Oper gab es zwei große Erfolge (sie sind dort seltener): Puccinis „Turandot" und Kreneks „Jonny" (Sensationen, aber nicht Erfolge: „Cardillac", „Oedipus Rex", „Die ägyptische Helena"). Gewiß sind Welten zwischen den Anschauungen dieser Werke: Müde, prachtvoll überladene, rauschend sinnliche Klangwelt, dekadente Erotik — und kühle, mathematisch-nüchterne Architektonik der Linie, nur triebhafte Sinnlichkeit, allem Bezaubernden fremd, faszinierend nicht durch berauschenden Klang, sondern durch harten, stoßenden Rhythmus. —

Das Drama: In einer Spielzeit gab es den „Kreidekreis" und die „Heilige Johanna", dann den „Fröhlichen Weinberg" und das „Grabmal des unbekannten Soldaten", „Gesellschaft" und „Gneisenau", „Überfahrt", „Volgone", „Die Gefangene", „Der Hexer", „Der Patriot", „Mr. Cheneys Ende" (das Bergnerstück), „Schweijk" (das Pallenbergstück), „Dorothea Angermann", „Ollapatrida", „Zwölftausend" usw. Dazwischen Bonaparte-Dramen, Pirandello- und Galsworthy-Sensationen, rekapituliertes Shaw-Interesse, zuletzt „Spiel im Schloß" und „Krankheit der Jugend".

Eine Serie von Erfolgen hängte sich an Galsworthys „Gesellschaft". Das Gesellschaftsstück in Komödie, Tragödie oder Schauspiel gewann etwas wie eine dauernde Modernität, die es auch jetzt noch bewahrt. Man bezieht es zwar meistens aus Amerika, England, Frankreich und Ungarn (Molnár!); den wirklich gepflegten und interessanten Dialog meistert der gehemmte Deutsche schwer (Ausnahme: der Roman „Charlott etwas verrückt" von Speyer), am ehesten findet man ihn noch bei den Österreichern: Lernet-Holenia, Berstl, Kamare, Hirschfeld. Viele sehen in diesen Stücken Oberflächlichkeit und Leere. Aber das ist gerade ihre Art: Sie halten sich an das Leben der Gesellschaft, das oberflächlich und wenig innerlich ist. — Nicht die Probleme sind wichtig, sondern die Art, wie sie in der Gesellschaft wirken; die Menschen leben nicht in tiefen Sehnsüchten, sie stehen nebeneinander, wie ihre Oberflächen sich berühren, theatralisch und ohne logischen Zwang. Nirgends eine Tendenz, eine Idee, eine Form; ein wenig Rokoko vielleicht in den Komödien und recht viel Theatralik, handfeste, derbe Effekte in allem. Es ist nur der nackte Stoff, der interessiert; aber er ist bedeckt und verkleidet von jener gesellschaftlichen Atmosphäre, die den Dialog zwar ganz unpersönlich, aber interessant und elegant macht. Das Publikum liebt das alles, Oberfläche, Unterhaltung, Effekte, Theatralik: Es freut sich am Spiel. Und das ist der Grund, warum diese Stücke modern sind. Nicht etwas Außerkünstlerisches, ein Ethos, eine Weltanschauung, ein ichbezogener Glaube, sondern etwas ganz Enges, Schlichtes, auf sich Beschränktes: Theater, Spiel.

Auch in den andern Stücken geht es kaum je um untheatralisch Wesentliches. Gewiß, hier trifft man immer noch Reste von problematischer Ideologie („Zwölftausend"), zuweilen auch aufgewühlt Seelisches des Autors („Grabmal"), aber das geht am Eigentlichen vorbei. Gemeinsam ist auch hier in der Hauptsache nur die offene Wendung zum Theatralischen, die Arbeit für die Wirkung. Nicht nur der „fröhliche Weinberg" ist ein höchst effektvolles Stück (das Publikum liebt heute solche derbe Saftigkeit), sondern auch der „Gneisenau" und der „Patriot". Es gibt im „Gneisenau" keine Szene, die nicht in einer effektvollen Pointe gipfelt (das gibt es übrigens selbst nicht bei Schiller), und der „Patriot" ist geradezu raffiniert gebaut. Beim einen sind die Effekte offener, reicher, pointierter, vorwärtstreibender, beim andern geschlossener, konzentrierter, unter sich mehr verknüpft. Auch „Krankheit der Jugend" verdankt ihren Erfolg gewiß mehr den auf der Oberfläche gegeneinander wirkenden realen Gewalten, als der hintergründigen Ideologie. Es gibt vielleicht überhaupt kein anderes Kriterium für das Drama dieses Zeitalters, als daß es sich mehr oder weniger stark an das Publikum wendet. Die offene, primitive Hingabe des Publikums an die augenblickliche Wirkung ist so stark, daß die Dichter sich seinem Interesse fast bedingungslos unterwerfen. Nicht indem sie gewissermaßen die Waffen strecken, sondern weil sie sich ihm innerlich verbunden fühlen. Der Boden, aus dem das neue Drama wächst, ist die seelische Struktur des Publikums dieser Zeit, die sich im Drama selbst wiederum deutlich spiegelt.

3. Das neue Daseins-Bewußtsein

Diese Beschränkung auf die Möglichkeiten des Theaters bedingt sich aus einer neuen Haltung zum Leben, aus der weltanschaulichen Umstellung zwischen zwei Generationen. Bisher hatte das Theater als solches nicht genügt: man hatte ihm einen geistigen Gehalt geben wollen, man hatte seine Wirkung über das Einmalige und Augenblickliche des Theaterabends hinaus zu einer dauernden Ergriffenheit und Besitznahme des Zuschauers steigern wollen. Man versprach sich nicht nur ethische Wirkung, nicht nur ganz allgemein eine Erhöhung des Lebensgefühls, man glaubte an die Möglichkeit einer Gemeinschaft im Theater, an das Theater als Kult, an die theatralische Wirkung als religiöses Erlebnis. Das ganze 19. Jahrhundert hob die Aufgabe der Bühne über diese selbst hinaus: die universalistischen Ideen der Romantik konkretisierten sich in der realistischen Epoche und schufen sich schließlich ihre Krönung in Bayreuth, wo von der menschlichen bis zur ethischen und religiösen Ergriffenheit ein einziger Weg führt. Später triumphierte wieder die Tendenz, das Theater wurde in den Dienst der Gesellschaftsrevolution gestellt. Dann klang es aus in rein geistigen, literarischen Spielereien von Kunst und Künstlichkeit, bis der Expressionismus die Wagnersche Steigerung noch einmal versuchte. Alles wurde ins Theater hineingepreßt: Ich, Ethik, Politik, Weltanschauung, Prophetie, wiederum gipfelnd im Ideell-Religiösen (etwa bei Barlachs „Sündflut"). Man hatte das Theater als Mittel zum Zweck angesehen, wie man überhaupt alles als Mittel zum Zweck ansah. Immer leuchteten allgemeine Ziele, große Ideale, zu denen man Stellung nahm, gläubig oder verzweifelnd, sittlich vorwärtstreibend oder skeptisch und zynisch zersetzend. Man nehme Tolstoi als Beispiel oder Ibsen oder Shaw, selbst Wedekind und Strindberg, oder dann Unruh und Johst. Allen diesen ging es nicht um das Theater, sondern um ein Höheres, ein Geistiges: Religion, Ethos, Idee, Ich.

Und nun die neue Generation, die sich plötzlich auf das Gegebene beschränkt, die auf alles Höhere, Geistige verzichtet, die mit einer ganz selbstverständlichen und sicheren Geste Musik macht, weil einer zum Tanz aufgespielt haben will, die Scherze macht, weil einer sich amüsieren will. Und es klingt keine Resignation, kein elegischer Ton in diesem Verzicht, er scheint wie eine selbstverständliche Einfügung in das Gegebene. Bisher hatte man ein Zukünftiges erstrebt (skeptisch oder hoffend), jetzt bekennt man sich zum Seienden. Man arbeitet nicht mehr an Spannungen und Wirkungen um eines höheren geistigen Zwecks willen, sondern einfach um ihrer selbst willen. Man schreibt ein Stück für das gegebene Theater, das gegebene Publikum. Man ist sehr demütig geworden vor den Dingen, die sind. Man schränkt sich ein auf einen kleinsten Kreis und füllt ihn aus. Das heißt Sachlichkeit in einem schlichten Sinn: Freude am Seienden, am Möglichen, Arbeit an einer Sache um der Sache willen.

Von hier aus kann man die Haltung des neuen Dramas begreifen. Vielleicht liegt ein religiöses Erlebnis zu Grunde: Wissen von einem Gott, der ist, Voraus-

setzung der Existenz des Jenseitigen. Man redet nicht mehr von Gott (auf der Bühne), man braucht nicht mehr um ihn zu ringen. Der Mensch ist nicht Wanderer zwischen beiden Welten, sondern steht und schafft mitten in dieser Welt. Das Seinige liegt in dem Wirklichen, das er sieht. Und er weiß, daß das Jenseitige besteht, er liebt diese fromme Beschränkung wie eine Selbstverständlichkeit. — Dem dramatischen Gehalt jedenfalls ist der Kampf um das Jenseitige entzogen. Die neue Haltung nimmt ihm den Stachel, entzieht ihm Problematik, alles Abstrakte und Irreale. Was bleibt, ist nur das Leben selbst, wie es sich darbietet: ohne Sinn, ohne Zweck, ohne Ordnung. Dieses wird theatralisch bewegt. Der Dramatiker begegnet einer Situation, einem Schicksal, er reißt es aus seinen Zusammenhängen und bringt es als vereinzeltes Ereignis auf die Bühne. Aber er abstrahiert nicht, er zieht keine Konsequenzen aus irgendeiner Einstellung oder Einsicht heraus. Das Leben ist ihm als Leben theatralisch möglich, er gibt sich ihm hin, schafft es neu: Die große Fülle der Wirklichkeit muß als Theater wiedererstehen. — Das ist heute anders als im Naturalismus. Denn dort war das Theater unter einen Zweck gestellt, man erlebte nicht den unendlichen Reichtum unmittelbarer Lebendigkeit, sondern man sah ein Problem und suchte ein Beispiel dazu. Man ging von außen an das Leben heran, man photographierte seine Oberfläche, man sah eben alles nur als Mittel: jetzt ist der Autor nicht mehr Selbstherrscher über das Leben, sondern er ist der „Jedermanns-Mann" (Speyer), der mitten im Leben drin steht. — Im Naturalismus hatte man ein Stück Leben als verleiblichte Idee auf die Bühne gebracht, jetzt hat man das Theater und füllt es mit Lebendigkeit. Nirgends ist eine Beziehung auf Heterogenes, Alles lebt aus sich selbst: wenn es nur *lebt*! Man sieht die Wunder des Alltags, man hört die Melodie der Wirklichkeit, man hört sie überall und aus allen Winkeln, man gibt sich hin und gestaltet: Shakespeare-Renaissance! —

Dazwischen der Mensch. Auch er nicht mehr wesentlich im alten Sinn, auch er ohne die intellektuelle Anteilnahme des Autors. Er geht in tausenderlei Gestalten durch das Stück, sein Komisches und sein Tragisches steht nebeneinander; er ist nicht mehr Hirn einer Maschine, nicht mehr eifrig von selbstbewußter rationaler Aktivität, voll von Ideen, er bestimmt sein Schicksal (moralisch oder intellektuell) nicht mehr selber. Sondern er steht schwankend zwischen den Gewalten dieses Schicksals, machtlos in all seiner tragischen Hingegebenheit. Sein Tun, sein Denken ist nicht mehr problematisch, wesentlich, steht nicht mehr im Mittelpunkt eines Seins. Wesentlich ist sein Leiden, seine Haltung dem Schicksal und dem Sein gegenüber, und auch dieses nicht wesentlich in einem allgemeinen Sinne, sondern bloß als Ausdruck seiner Menschlichkeit. Denn das Schicksal ist unerbittlich, die Notwendigkeit hart und grausam, gewaltsam, ohne Logik, ohne Sinn. Der Mensch steht in der Irrationalität seines Seins, nicht sein Geistiges (Intellekt und Willen) macht ihn zum Helden oder zur dramatischen Gestalt, sondern sein Seelisches, sein Primitives.

Man darf das freilich nicht schematisieren; es gilt so kaum für die Gesamtheit der neuen Dramatik. Aber wesentlich ist, daß es *auch* da ist, daß damit ein ganz anderer, ganz neuer Gehalt in das Drama hineingekommen ist, den wir seit Shakespeare höchstens in Kleist und ein wenig in Grabbe wiedererlebt haben. (Aber er ist sonst häufig: man hat ihn in der Antike, für uns am stärksten in der Komödie, etwa bei Plautus, man hat ihn im spätmittelalterlichen Spiel, bei Goldoni, bei Molière, bei Holberg, auch bei Nestroy ein wenig). Man werte diesen Gehalt nicht (wie hier überall von Wertung und Urteil abgesehen werden möchte), man fasse ihn nur als eine neue Lebendigkeit, die plötzlich erwacht ist: Freude am selbstlosen, ungeistigen Leben. Das hatte man bisher nicht.

Weil es wichtig scheint, daß das *auch* da ist, darf die Frage noch einen Schritt tiefer geführt werden. Es bleibt dann freilich nur noch ein Rest von dem gemeinsamen Gehalt des neuen Dramas, aber immerhin ein Rest, der das Neue intensiver enthält. — Probleme interessieren nicht mehr, man betrachtet das Leben nicht mehr als Objekt einer Weltanschauung, es ist gewissermaßen selbst zum Subjekt geworden. Man sieht kein Ideal mehr, man setzt das Lebendige nicht mehr in Beziehung zu einer primären Idee, der es sich fügen muß. Primär ist vielmehr jetzt das Lebendige selbst. Der Mensch gibt sich ihm hin, erlebt die Schönheit des Ursprünglichen, des ganz unmittelbar aus der Tiefe Aufsteigenden. Man darf in diesem Zusammenhang den Namen *Hamsun* nicht verschweigen. Wie die Menschen dieses Dichters ihre Gefühle schamhaft verbergen, und wie sie doch ganz Ausdruck ihrer innersten Gefühle und Triebe sind, so ist dies neue Menschliche nicht scharf und frei aus intellektueller Bewußtheit, sondern irrational notwendig aus innerem Zwang. Man mißverstehe nicht: Das ist nicht der Augenschein eines neuen Ideals. Auch hier gibt es Menschen, die wissen und denken und reden, Schwärmer und Propheten. Aber ihr Wissen und ihre Weisheit ist nicht gültig, auch ihr Denken steht unter dem irrationalen Zwang der Notwendigkeit, auch sie sind beherrscht von ihren Trieben; ihre Reden stehen vor dem ironischen Blick des Autors, der ihre augenblickliche seelische Notwendigkeit gestaltet; der selbst nichts aus ihnen sagen will, sondern sie nur als Ausdruck solchen Menschentums für einen einzigen seelischen Augenblick bestimmt. Der Horizont hat sich unendlich geweitet. Kant hat den Kontrast zwischen Sinnlichkeit und Sittlichkeit, zwischen Pflicht und Neigung für unauflöslich gehalten, Schiller wollte ihn im Schönen durch die Kunst erlösen. Jetzt ist dieser Kontrast unwesentlich geworden: in ihm liegt eine Idee, ein Schema, nichts rein Menschliches. Der neue Mensch sieht den Kontrast, er ist für ihn da wie für jeden; aber er kämpft nicht und er erstrebt keine Versöhnung, denn zum Menschlichen gehört Beides, und es fließt ineinander über; er trennt nicht, sondern er bejaht. Nicht der sittliche Kontrast ist das Wesentliche am Menschen: denn er ist eine Aufgabe des Einzelnen (das Zukünftige interessiert ja kaum) und der Einzelne ist doch nur Mensch, er steht in der gewaltigen Unerbittlichkeit des Schicksals. Das Leben fließt und fließt. Der Mensch wird in seinen Wellen getrieben, vom ersten bis zum letzten Seinsaugenblick *getrieben*. Und keine Weisheit schwebt darüber, keine Idee, keine Sehnsucht. Alles ist erfüllt von der abgrundtiefen Kraft des Augenblicks: Nicht der persönliche Intellekt oder Willen schafft das Schicksal eines Menschen, sondern der metaphysische Zwang seiner Triebe, der ihn in einem Augenblick erhebt und zerstört. Nicht Meinung und Gedanke sind wichtig — Alles ist Hingabe, Bejahung des Seins.

Diese Haltung ist das Lebensgefühl einer neuen Generation. Das Drama hat einen anderen Sinn: es ist nur noch Theater, und es hat einen anderen Gehalt: es ist nur noch Leben. *Es ist vom Ich gelöst*. Nicht nur von dem phantastisch aufgelösten Ich des Gefühls, dem lyrischen Ich, das seine privaten Nöte unter die Menschen bringt; sondern auch von dem Ich der Weltanschauung, der Idee, der Einstellung, des Geistigen überhaupt. Die Hingabe an das diesseitige Leben befreit von den kleinen egoistischen Sehnsüchten und Erkenntnissen. Das neue Drama ist allgemein in einem andern Sinn als das klassische. Dort wurde aus dem Erleben des Einzelnen das Allgemeine abstrahiert und zur klassischen Gültigkeit gesteigert. Heute sieht man das Allgemeine in der irrationalen Notwendigkeit, die allem Leben zu Grunde liegt; das Einzelne, Private verliert an Bedeutung. Gemeinsam ist in allem die Hingabe an die wirkliche Welt.

Tübingen *Siegfried Melchinger*

Johannes Schlaf

Über fünfzig kleinere und größere Buchveröffentlichungen umfaßt das Gesamtwerk dieses Dichters und Philosophen und ist zugleich so vielseitig, daß es ausgeschlossen ist, es objektiv in einem kurzen Aufsatz darzustellen. Man könnte von dem deutschen, dem religiösen Dichter Johannes Schlaf sprechen, von seiner Naturmystik, seiner Sozialethik, seiner Religionsphilosophie; man könnte das Problem der Rassentheorie, der deutschen Zukunftspolitik, den Fall „Nietzsche" und was nicht alles von ihm aus behandeln, und immer könnten eine Reihe seiner Bücher als Grundlage dienen. Johannes Schlaf, der Naturalist ... Johannes Schlaf der Romantiker ... Naturalismus und Romantik, die Syntheſe beider im Werke Johannes Schlafs —, alles das wären zweifellos recht interessante literar-psychologische Themen — und zu allem käme dann noch als besondere Überraschung: Der astronomisch-astrologische Forscher, sein geozentrisches Weltsystem! Wer diesem Gesamtwerk fernsteht, mag es in seiner Vielseitigkeit für unmöglich halten; allenfalls mag er von Dilettantismus reden, mag die Möglichkeit einer schöngeistigen Darstellung oder Verarbeitung von anderer Leute Forschungsergebnissen vermuten. Wer aber einmal, ein einziges Mal zunächst nur, in das Innen irgendeines Werkes eingedrungen ist, wer irgendwo auch nur den Herzschlag dieser Seele, in der das ganze große mannigfaltige Werk Einheit ist, verspürt hat, der verliert alle kleinliche Beurteilung, der steht staunend still unter dem, was sich über ihm wölbt: der Welt, dem Kosmos ... der unendlichen Einseele alles Seins und Werdens.

Es gibt nur eine Erklärung für die Möglichkeiten dieses aus einem Menschen gewordnen Werks: die große umfassende Genialität. Genialität in dieser Auffassung hat mit artistischem Können nichts zu tun. Wir müssen den Begriff ganz von innen fassen, um Johannes Schlaf gerecht werden zu können: Genialität ist bei ihm gesteigertes Menschtum, vertiefte Religiosität, kosmische Wurzelung. Seine Individualität ist so groß, daß er alle Gebiete dieses seines Gesamtwerks umfaßt, ist aus tiefsten Urgründen bis in die fernsten Peripherien gebreitet, daß er mit seismographischen Seelorganen feinste Regungen, im Unbewußten Verborgenstes erspürt und auf Grund stärkster Bewußtheit und größten künstlerischen Vermögens es gestaltend sichtbar werden läßt — das ist Johannes Schlafs Wesen, in dem allen liegt die Möglichkeit seines Werkes.

Den Begriff der Kunst versteht er aus dem Religiösen selbst. Inbrunst, große Treue zur Welt, reinstes Menschtum, weiteste Hingabe sind immer die Voraussetzungen jeglichen Kunstwerks. Wissenschaftliches Forschen ist im intuitiven Menschen immer, daß er außen die Bestätigung innerer Träume sucht. Und mir scheint vor allem nach einem Werk „Christus", das mir im Manuskript vorliegt, und auch nach seiner Dichtung „Mutter"*), die beide in religiös-kosmischer Einstellung Welt und Sein, Gott und Gottelite aus dem „Urruck" werden lassen, daß wirklich eine neue religiöse Sehnsucht, ein inneres geozentrisches Verlangen, das religiöse Erleben des diesseitigen Lebens selbst ihn zum theoretischen Forschen in das Gebiet der Astronomie hingeführt hat. Wie anders auch vermag der Dichter die Kraft und Zeit zu so umfassenden exakten Studien und Beobachtungen aufzuwenden, zu so wahrhaft wissenschaftlicher Arbeit, als doch nur und immer nur aus der tiefen heiligen Inbrunst — der Zuwendung zur Erde selbst. „Alles Irdische ist nur ein Gleichnis ..." So gewiß dann alle seine kosmogenisch wissenschaftlichen Werke („Die Erde nicht die Sonne" ... und das in diesen Tagen erscheinende: „Kosmos und kosmischer Umlauf") in dieser Einstellung in die Symbolsphäre gerückt wären, so gewiß aber auch sind sie absolut für sich selber als „nur" Wissenschaft da. Was Schlaf über den Kosmos, die Verhältnisse und Anordnungen sagt, ist im Eigentlichen bis jetzt unwiderlegt geblieben. Dem Laien fehlen die Möglichkeiten der Nachprüfung, für die Universitäten aber wird es nachgerade Zeit, ernsthaft Stellung zu nehmen. Es ist nicht das erste Mal, daß jenseit der beamteten Wissenschaft die neuen großen Erkenntnisse abgedeckt wurden. Doch wie es sich denn schließlich im Ganzen verhalten mag: Die ethisch-religiöse Kraft dieser Träume und Forschungen und also auch der Theorie, von der er übrigens schon in seinem früheren philosophischen Hauptwerk: „Das absolute Individuum und die Vollendung der Religion" spricht, ist überaus stark und mitreißend — und das Weltbild, von innen und außen geschaut, gehört so sehr zu Johannes Schlafs ganzer Dichtung, ist so durchaus die philosophische Überwölbung des gesamten Werks, daß gerade mit ihm, das doch so mancher seiner feinsinnig kontemplativen Gestaltungen fern erscheinen mag, die große Einheit, die einheitliche Wurzel der mannigfaltigen Gestaltungen seines Werkes dargetan ist. Daß dies nicht in Einzelheiten im Rahmen dieses Aufsatzes nachzuweisen ist, mag man verstehen; das irdisch-kosmische Weltgefühl ist in allen seinen Büchern, den ersten wie den letzten.

Schlafs Naturalismus — dieser Dichter war größer, als eine Theorie nur sein kann. Nicht der schulische Begriff einer Literaturrichtung ist entscheidend, aber seine Naturnähe in allem, was er gestaltete. Entscheidender noch ist sein expressives Wesen, auf Grund dessen die Natur immer wieder in neuer Form gestaltet wird. Immer wieder zur Wirklichkeit innerst erfüllter Kunstwerke. Schlaf hat keine Form und Formel, das weiß Jeder, der auch nur das Einfachste von ihm liest. — Nichts Verpflichtendes ist für ihn da als nur das Erlebnis selbst, das ihn zwingt. Also nichts von Artistik und verpflichtendem gehobenen Gefühl. „Es ist alles so wirklich, aber dann immer wieder so, wie die Liebe wirklich ist", wie mir Jemand sagte. Und eben das ist es: Die Natur in der Liebe eines Herzens, im tiefen wahren Menschtum verwandelt ... verwandelt und doch Natur bleibend, oder: Das Wunder der Kunst, weil eben dieser Johannes Schlaf ein wirklicher und ganz großer Dichter ist. Und sagen wir noch dazu: Ob es sich denn um „Dingsda" und „Frühling" oder um „Die Nacht der Planeten" und die Romane Berliner Milieus oder um was denn schließlich handelt: es ist alles so selbstverständlich da, so wie gar nicht geschrieben erst, sondern aus Sonne und Wind und Welt und Leben, einfach sich formend, geworden.

Der Mensch der großen Individualität: ich las in diesem Frühjahr noch einmal die beiden Inselbüchlein „Frühling" und „In Dingsda" und habe mich wieder wie vor Jahren zum ersten Male gefreut:

O holde Einsamkeit,
O süße Herzensfreudigkeit ...

Was ich hier träume und denke und dichte, das ist nicht mein Verdienst und nicht meine Schuld. Das ist das goldig flammende Rund da oben, das sind die Blumen. ...

Lust ist Qual und Qual ist Lust, und es gibt und kann in alle Ewigkeit hinein nur eins geben: Liebe, Liebe, Liebe, dreimalige Liebe, wechselnd in zwei Gegensätzen und doch einzig, einzig und allein Liebe, Liebe, Liebe.

Eben die Liebe, kosmische Sehnsucht und Verwurzelung, ewiges Heimatgefühl bestimmt die Art dieser Dingsdabücher, zu dem noch das weitere „Ein Wildgatter schlag ich hinter mir zu" gehört, das die entsprechende germanisch-deutsche Einstellung hat. In mystische Tiefe ist alle Wirklichkeit getaucht, alles Kleine und Kleinste ist in dieser Liebe durch die Beziehungen so lieb und groß. Ferienträumereien und wieder ernstphilosophische Ergründungen und wiederum die Lieder an die Sonne und die Sterne:

*) Erschienen im August 1927 bei R. Jaeckel, Querfurt.

Hoch in den Höhen,
Weit über den nachtdunklen
Raunenden Gärten
Funkeln alle Gestirne.
Die Liebe,
Die ewige Liebe
Hat zu tun!
Hilft,
Hilft, daß die Welten stieben!
Und ich versinke
Staunend
In dem mystischen Grauen
Eines unendlichen Trostes!

In seinen Gedichtbüchern „Hell-Dunkel", „Das Sommerlied" und anderen einzelnen Gedichtveröffentlichungen in Broschürenform „Gottlied" und „Seele" ist immer der ganze Schlaf drin: diese Vergeistigung der Entwicklungsidee, wie sie seine späteren philosophischen Bücher in klarer Wissenschaftlichkeit oder auch in kosmisch mystischer Gestaltung darbieten ..., nicht weniger aber auch das Moment, aus dem seine in sozialen oder religiös-ethischen Problemen wurzelnden Romane werden konnten. In diesen allen verspürt man etwas von der ländlichen Abstammung des Verfassers, vor allem in der Tatsache eines Abstandes, durch den ihm der Groß- und Weltstädter immer in besonderem Sinne Problem ist. Da ist der Roman „Der Kleine", in dem ein junger Mensch durch alle Verführungskünste zur modernen Perversität doch zu sich selbst und zur Ehe mit einem gesunden selbständigen jungen Mädchen findet; da ist „Das dritte Reich" mit dem Typ eines modernen religiös-wissenschaftlich gequälten Menschen — der feinen differenzierten deutschen Seele —, der die Widersprüche seines äußeren wie inneren Schauens doch zuletzt nicht zu ertragen vermag, und eben an sich selber stirbt; da ist das „Freie Weib", das die reiche Heirat macht und doch unzufrieden bleibt, sich trennt und mit einem andern Gatten Reisen macht und schließlich auf Grund seiner geistigen, körperlichen Gesundheit alles dieses Zivilisatorischen überdrüssig, mit einem einfachen Manne der Arbeit in die ferne Welt geht, um seine natürliche Bestimmung ganz zu erfüllen; es sind da die Romane, welche die Ehe und sozialen Verhältnisse der Großstadt, vor allem den großstädtischen Menschen zum Problem haben, eine ganze Reihe, alle in vieler Hinsicht jeden Leser zu sich selbst klärend, auf einer besonderen geistigen Höhe stehend und in der Sprache mitreißend ..., doch vor allem das zweibändige Werk „Der Prinz", in dem Schlaf besonders viel von seiner eigenen Entwicklung gibt und mit dem er in der großen amoralischen Einstellung Knut Hamsun so eng verwandt ist, — der Roman, der in einem Leben das Leben selbst umspannt, in dem Stellen von wunderbarer Darstellung sind, in dem wirklich die Synthese von Naturalismus und Romantik wie selten irgendwo wirklich geworden ist.

In diesem Buche aber handelt es sich in wesentlichen Kapiteln um ein Thema, das bei Schlaf später und wohl vor allem nach dem Kriege aktuelle Bedeutung erhalten hat. Sein Buch „Deutschland" faßt kurz sein ganzes auch wieder kosmisch orientiertes Denken über die Frage der Rasse zusammen, in der mehr praktischen Auswirkung dahin, daß die germanische Rasse oder eigentlich germanoide Rasse die große Bestimmung einer Weltaufgabe hat, und daß Deutschland als Herz Europas in seiner Einkreisung seine Berufenheit erkennen muß: Deutschland ist der letzte Abwanderungsbestand aus Norden — naturkosmische Gesetzmäßigkeiten liegen hier vor, die Schlaf in tiefen Ausführungen nachweist. Rasse ist das Bindende, und wenn beispielsweise Deutschland in seiner Sprache nicht wie die andern Völker der Latinität erlegen ist und sich als letzter Abwanderungsbestand aus der Urwiege der Völker behauptet hat, so ist seine Weltaufgabe, das weiterhin zu tun, auch in der kommenden letzten großen und vielleicht größten Entscheidung stark zu sein — im Interesse der europäischen und ganzen Weltentwicklung. Es ist überhaupt wichtig, diese Gedankengänge Schlafs sich für sich selbst zu vergegenwärtigen, eben weil sie alle so rein naturwissenschaftlich bewiesen sind, weil er immer wieder dem Urtriebhaften der Völker und allen Bewegungen nachforscht und sie zugleich auch auf Grund reicher historischer Erkenntnisse geschichtlich beweist. Auch das Christentum und seine Berechtigung, ja europäische innerste Notwendigkeit, liegt für ihn in diesen kosmischen Sphären. Christentum und vollendetes Menschtum sind eins, dann ist es aber in seiner tiefsten Idee in der rassischen Seele, in der reinsten Rasse reinste Wirklichkeit, und zugleich (es liegt in diesen Gedankengängen) ist es aus aller Dogmatik befreit und in die weite Wirklichkeit des diesseitigen Lebens gestellt.

Daß Johannes Schlaf nicht im Dienst einer engen Nationalität denkt, wird wohl Niemand, der ihn kennt, anzweifeln. Aber er ist zu sehr Seher der Wirklichkeit, um nicht zu erkennen, daß auch der Krieg ein metaphysisches Problem ist, ja, daß er irgendwann immer einmal notwendig ist. Nichtsdestoweniger aber sei er zu überwinden. Er wird, und wenn auch erst in unabsehbaren Zeitfernen, mit der Überwindung der Selbstsucht der Menschen selbst unmöglich werden.

Johannes Schlaf ist tief deutscher Mensch, nicht aus Entscheidung, sondern aus Instinkt, Wesen, aus religiöser Bestimmung. Deutscher Mensch und zugleich als solcher Weltbürger ... er ist Mensch schlechthin und auf Grund seiner großen Individualität ein Dichter und philosophischer Gestalter, ein Mensch ewiger und zeitlicher Wirklichkeit ... zeitlicher Wirklichkeit aus ewigkeitlicher Einstellung und daher Prophet und Deuter der Zukunft.

Seine Dichtung aber ist in allem Großen und Kleinsten eine Freude und stille Tröstung allen guten suchenden Seelen. „Dieser leidende Grübler, hungrig nach der Erkenntnis der Nöte dieser Zeit und ihrer kranken Menschen, ein Künstler mit unstillbarer religiöser Sehnsucht, ein Einsamer mit dem umfassendsten Weltgefühl, immer unerbittlich ernst" — so sagt der Literarhistoriker Albert Sörgel von ihm, ihn damit in seiner geistigen einfach menschlichen Wirklichkeit wahrhaft charakterisierend. Das deutsche Volk aber sollte tiefer und umfassender von ihm wissen, da er jeden Einzelnen zu sich selbst und damit zu seiner volksorganischen und im weiteren Sinn menschlichen Verantwortung zurückführt — wodurch er selbst, der Dichter, Wissenschaftler und Philosoph, immer im Religiösen orientiert, einer der wesentlichsten, notwendigsten Männer dieser und erst noch kommender Zeiten ist und werden wird.

Drevenack Erich Bockemühl

Bücher und Schriften

Leitsätze zur Ethik. Von Paul Althaus. Erlangen, Rudolf Merkel 1929. 2. und 3. Auflage. 81 S. 2.80 M.

Althaus hat jetzt die Leitsätze, die er seiner Vorlesung über Ethik zu Grunde legt, im Buchhandel erscheinen lassen. Aus dem Zwecke des Buches ergibt sich, namentlich in der speziellen Ethik, die Beschränkung auf die für ihn wichtigsten Probleme. Die Leitsätze zeigen, mit welcher Entschiedenheit Althaus auch weiterhin in der Auseinandersetzung mit der theologischen und philosophischen Ethik der Gegenwart sich um die Gewinnung einer lutherischen Ethik auf evangelischer Grundlage bemüht, die den Problemen und Fragestellungen unserer Zeit gerecht wird. Man findet auch hier wieder Einfachheit, Anschaulichkeit des Ausdruckes, Ernst und persönliche Anteilnahme, wodurch sich die Althausschen Schriften auszeichnen.

In vielen Einzelheiten, auch in manchem Grundsätzlichen wird man anderer Meinung als er sein müssen; aber mit einer Auseinandersetzung wird man besser warten, bis das Heft den versprochenen Ausbau gefunden hat. Otto Piper

Die christlichen Soziallehren. Von Otto Schilling. Der katholische Gedanke Bd. XVI. München, Verlag Kösel und Pustet 1928. 198 S. 4.50 M.

Man weiß, daß Troeltsch seinen „Soziallehren" nur zu einem sehr geringen Teile eigene Quellenstudien zu Grunde gelegt hat.

Das hat ihn vor Kleinigkeitskrämerei bewahrt und seinem Werke den großen Zug und die einheitliche Linie gegeben; aber es hat ihn doch anderseits in starke Abhängigkeit von seinen Gewährsleuten gebracht und nicht selten zu schiefen Urteilen verleitet. Als wichtige Ergänzung zu Troeltsch dienen deshalb die Soziallehren von Schilling. Schilling nimmt auf dem Gebiete der katholischen Ethik heute mit Recht eine führende Stelle ein: er beherrscht in hervorragender Weise die patristische und scholastische Literatur. Die beiden ersten Abschnitte der vorliegenden Schrift (1. Die Soziallehren Christi und des Apostels Paulus; 2. Die patristische Soziallehre) leiden freilich in ihrer inneren Geschlossenheit etwas durch die ständige Auseinandersetzung mit Troeltsch. Schilling gibt hier im wesentlichen nur Ergänzungen und Korrekturen zu Troeltsch. Der Gegensatz zwischen Beiden betrifft zunächst die Methode: Schilling beschränkt sich auf die Schriften der Väter, während Troeltsch das konkrete kirchliche Leben als wichtigste Quelle gelten läßt. Tiefer geht der Gegensatz in der Ontologie. Da Schilling das Übernatürliche in dieser Welt unmittelbar wirksam sieht, müssen ihm auch die geschichtlichen Vorgänge des kirchlichen Lebens in einem anderen Zusammenhange erscheinen als Troeltsch. Der dritte Abschnitt der Schillingschen Schrift behandelt die thomistische Soziallehre. Hier wird vor allen Dingen der wahre Sinn des Organismusgedankens bei Thomas gegenüber späteren Mißdeutungen, auf die Troeltsch sich mehrfach stützt, herausgearbeitet. Freilich geht Schilling in seinem apologetischen Eifer wohl zu weit, wenn er seine Deutung des Thomas als die allein mögliche hinstellt.

Eine Auseinandersetzung mit Schilling wird sich zunächst fragen müssen, wieweit Schilling recht hat, wenn er gegenüber dem von Troeltsch vertretenen Entwicklungsgedanken die Geschichte der christlichen Ethik als die bloße Entfaltung des immer vorhandenen, der Kirche von Christus eingepflanzten Prinzips sieht. Schillings Darstellung macht jedenfalls die große methodische Bedeutung des Konstanzgedankens als heuristischen Prinzips deutlich. O. Piper

Pfarrerstand und Pfarramt im Zeitalter der Orthodoxie in der Mark Brandenburg. Von Lic. Dr. Hermann Werdermann. 80 S. 1929. 2.80 M.

Johann Moritz Schwager, eine westfälische Pfarrergestalt der Aufklärungszeit. Von D. Dr. Hugo Rothert. 49 S. 1929. Heft 1 und 2 der Studien zur Geschichte des evangelischen Pfarrerstandes. Herausgegeben von Lic. Dr. Hermann Werdermann. Berlin, Martin Warneck.

Der Herausgeber der Sammlung, durch seine Arbeit „Der evangelische Pfarrer in Geschichte und Gegenwart“ (1925) als Geschichtsschreiber des Pfarrerstandes bereits bekannt, hat Recht daran getan, die vielen Lücken, die seine erste umfassende Arbeit naturgemäß noch offen lassen mußte, durch lokal und zeitlich begrenzte Einzeluntersuchungen auszufüllen. Denn nur auf diesem Wege lassen sich scharf umrissene Einzelbilder gewinnen, die dann eine Gesamtentwicklung deutlich machen. Wenn man die beiden inzwischen vorliegenden Hefte der Sammlung miteinander vergleicht, so verdient das erste, vom Herausgeber verfaßte, schlechthin vorbildlich genannt zu werden. Durch sorgfältige Auswertung der 1926 erschienenen „Entscheidungen des Cöllnischen Konsistoriums“, die in der Hauptsache den Zeitraum von 1600—1690 umfassen, wird eine Anschauung der rechtlichen und sozialen Stellung sowie der Amtsfunktionen des evangelischen Pfarrers im Zeitalter der Orthodoxie gewonnen, die unsere kirchen- und kulturgeschichtliche Kenntnis der Zeit wesentlich bereichert. Nicht ganz so günstig läßt sich über Rotherts Arbeit urteilen. Die Gestalt Schwagers ist ja nicht ohne Bedeutung und deshalb für eine Darstellung, die Typisches für die Aufklärung herausstellen möchte, nicht ungeeignet. Einmal ist Schwager der Übersetzer und Biograph Balthasar Bekkers, des Verfassers der „Verzauberten Welt“, sodann bringen die Handbücher der Literaturgeschichte seinen Namen, weil einer seiner Romane zur Entstehung von Korums Jobsiade beigetragen hat, ein anderer eine Travestie auf die Leiden des jungen Werther darstellt. Es wäre nun interessant gewesen, diesen Vielschreiber über die Grenzen dessen hinaus, was er selber in seinem Werken mitteilt, in seiner Amtswirksamkeit kennen zu lernen. Nach dem Literaturverzeichnis hat Rothert ungedrucktes Material benutzt. Sollte die Föllenbecker Pfarreirepositur nicht mehr Stoff über die pfarramtliche Tätigkeit Schwagers enthalten haben? Gerade für das Verständnis der Aufklärung, die in ihrem Schrifttum immer nur das nach ihrer Meinung Typische zum Ausdruck zu bringen sucht, wäre etwas mehr Lokalfarbe wünschenswert gewesen. Dann wäre die Gestalt des Föllenbecker Pfarrherrn auch nicht so sehr in das seit Romantik und Restauration für die Aufklärung übliche Beurteilungsschema eingezwängt worden, das wir etwa in den bekannten Arbeiten Eckes, Tischhausers und Tiesmeyers finden und von dem wir endlich einmal loskommen müssen, wenn das kirchliche Leben des achtzehnten Jahrhunderts wirklich verständlich werden soll.

Diese Ausstände sollen indes keineswegs den Wert der Sammlung herabsetzen, sondern nur auf die Möglichkeit hinweisen, durch derartige Einzeluntersuchungen landläufige Irrtümer zu korrigieren und die großen Zusammenhänge der neueren Kirchengeschichte zu erhellen. Hoffentlich wird das verdienstvolle Unternehmen aus den Kreisen der Pfarrerschaft in den betreffenden Landeskirchen auch gebührend, das heißt durch eifrige Anschaffung der Hefte unterstützt.

Wilhelm Maurer

Der Weg der Kirche. Von Gottfried Handtmann. — **Vom Neubau der Kirche.** Von Hellmut Heyden. — Beide aus der Schriftenreihe des Provinzial-Vereins für Innere Mission in Pommern. Stettin 1929. Je 40 Pfg.

Über Wesen und Wert des freien Protestantismus. Von Peter Hemmi.

Sinn und Aufgabe des freien Christentums. Von Martin Werner. 1929. 14 S. 50 Pfg. Beide Zürich, Beer u. Cie.

Vier Schriften zum Kirchenproblem! Sie haben zwar an sich gar nichts mit einander zu tun. Aber sie beleuchten doch in ihrer Weise die brennende Frage: „Was ist es um die evangelische Kirche?“

Die erste Schrift hat einen erbaulichen Zweck. Sie will „Gedanken der Kirchenfrage auf Grund der Bergpredigt“ in Gemeindeabenden behandeln. Vierzehn Abschnitte gehen die gesamte Bergpredigt durch unter dem Gesichtspunkt der Kirche. Nicht immer glücklich! Es läßt sich manches, was in der Bergpredigt steht, doch eben nicht in das Schema „Kirche“ pressen. Sehr vieles ist doch wohl nur dem Einzelmenschen gesagt. Aber wenn auch der Grundgedanke bisweilen in Künsteleien verführt: man kann sich manches gefallen lassen, was gut gesagt wird! Der Grundzug ist ein sehr ernster. (S. 31. „Wir haben Anlaß, die Lage der Kirche so ernst wie möglich anzusehen.“ — S. 42 die Erkenntnis, daß die Kirche selbst „Buße und Gnade braucht“.

Die im gleichen Verlag erschienene zweite Schrift dagegen ist typisch für eine ungebrochene selbstsichere Kirchlichkeit, zu der nach unserer Meinung nicht der geringste Anlaß besteht. Sie will offenbar apologetischen Zwecken dienen. Der „Neubau“ der Kirche wird recht äußerlich verstanden. Die schwern Einwände gegen die Haltung der empirischen Kirchen werden ziemlich leicht abgetan. Die Kirche wird, ähnlich wie im „Jahrhundert der Kirche“, rein soziologisch gesehen (S. 11). „Die Kirche führt Gottes Sache in der Welt.“ (Wollte Gott, sie täte es immer!) Der Neubau wird darin gesehen, daß man neue Wege suchen müsse, „um das alte Evangelium an die Menschen zu bringen“. Diese Wege sind: starker Wille zur Öffentlichkeit, Vereine und Organisationen, Presse. In diesen Organisationen soll der Einzelne „sich stärken in seinem Glauben an seiner Kirche Größe und Herrlichkeit“ (!). Es wird dann ausgeführt, daß die Kirche Männer, Frauen, Jugend, Arbeiter usw. gewinnen müsse; aber über das Wie wird wenig gesagt. Jugendarbeit heißt für den Verfasser: „Christliche Weltanschauung zu propagieren“ und „daneben zur Mitarbeit an der Gemeinde und Kirche zu ermuntern“. Der Verfasser ist von einem durch nichts erschütterten, beneidenswerten Optimismus. „Wenn nicht alle Zeichen trügen, geht die Kirche einer großen Zukunft entegegen. ... Vexilla regis prodeunt!“ Das ist der Schluß.

Hält man denn die beiden Schweizer Schriften dagegen, so hat man in ihnen das vollendete Gegenstück: hüben die alte, absolute Kritiklosigkeit, drüben die ebenso alte hemmungslose Kritik des „freien Protestantismus“. Peter Hemmis Vortrag würde vor 15 Jahren interessant gewesen sein. Heute mutet er uns Deutsche, besonders uns Jüngere, die wir im Ringen um die Probleme der Theologie und der Kirche stehen, antiquiert an. Es ist eine Selbstdarstellung eines recht rationalen Liberalismus, der sein Ziel darin sieht, ein „undogmatisches Christentum“ zu pflegen, die Richtungsgegensätze zu „verwischen“, um sich endlich „ausschließlich dem sogenannten praktischen Christentum“ hingeben zu dürfen. Freier Protestantismus ist nach wie vor „Verbindung des Christentums mit modernem Denken“, obgleich das „moderne“ Denken inzwischen die denkbar größten Erschütterungen durchgemacht hat. Kritik steht immer noch obenan: an der Offenbarung, an der Bibel, am Wunder usw. Mag sein, daß man im Gemeindeleben immer noch zu kämpfen hat; wir meinen aber doch, daß die Theologie heute andere Aufgaben hat. Ein derartig „vereinfachter Protestantismus“, der sich um die „Versöhnung von Wissen und Glauben“ bemüht, wird unserer evangelischen Kirche nicht helfen können.

Etwas tiefer führt Martin Werner. Er wiederholt nicht einfach alte Problemstellungen, sondern geht von den neuesten Einwänden gegen die alten Problemstellungen aus: „das sogenannte freie Christentum sei eine veraltete Sache“. Seine wissenschaftlichen Erkenntnisse hätten sich durchgesetzt, und seine eigentliche Theologie sei ein „bißchen religiös gefärbte Kulturbegeisterung“. Werner stellt aber sonderbarerweise diese Einwände nur auf, er widerlegt sie nicht! Im Gegenteil: den zweiten Einwand bekräftigt er durch seine eigene Darstellung dessen, was „freies Christentum“ sei (S. 3—12). Die alte Kirchenlehre, ja das Evangelium des Neuen Testamentes wird sehr oberflächlich dargestellt (S. 3 f.). Dagegen tritt dann ein ganz auf subjektive Erfahrung, wie er sagt, „auf religiöses Denken“, begründeter Aufriß eines sehr (zu sehr!) „vereinfachten“ Christentums. Es ist eine sehr dürre liberale Lehre, ohne Erfassen dessen, was uns Offenbarung, Geschichte und Kirche bedeuten. (MB. will es fast scheinen, als ob ein Liberalismus dieser Art bei uns in Deutschland nur noch selten anzutreffen sei.) Die Daseinsberechtigung eines derartigen freien Christentums und seine Aufgabe an der Kirche wird durch Werners Schrift keineswegs einleuchtend gemacht.

So sind die vier kleinen Hefte für die Lage, in der wir uns heute befinden, wenn wir von der Kirche reden, sehr bezeichnend. Einerseits ungebrochene Kirchlichkeit — anderseits an der Kirche vorbeigehende Kritik! Ob es einmal möglich sein wird, daß diese

wirklich alten Anschauungen von links und rechts überwunden werden, und daß eine Generation, die mit beiden nichts mehr anzufangen weiß, ein Wort zu sagen weiß, das über besinnungslose Kirchenverherrlichung und hemmungslose Kirchenkritik in eine neue Tiefe führt? Heinz Brunotte

Kirchliches Jahrbuch für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands. 1928. Herausgegeben von D. J. Schneider, Oberkonsistorialrat i. R., Honorarprofessor in der Theologischen Fakultät der Universität Berlin. 55. Jahrgang. Gütersloh, Bertelsmann. 692 S. Geb. 22 M.

Wenn doch dieses Jahrbuch weiter verbreitet wäre! Bei Pfarrern und Laien, in der Kirche und in der „Welt"! Es bietet eine unerschöpfliche Fülle von Stoff: an Tatsachen und an Darstellung und Beurteilung der Entwicklungen! Ich halte es für ganz unmöglich, über die Gesamtlage der evangelischen Landeskirchen Deutschlands irgendwie zu urteilen, ohne Schneiders Jahrbuch zu kennen. Wer es kennt, kennt nicht nur die ungeheuren Schwierigkeiten, die sich der Arbeit der Kirche in den Weg stellen, sondern kennt auch die hingebende, umfassende, planmäßige Arbeit, die unsre Kirche leistet. Ganz gewiß ist die römische Kirche der evangelischen organisatorisch noch heute überlegen, ganz gewiß ist von der Opferwilligkeit und Disziplin der proletarischen Masse viel zu lernen, ganz gewiß gibt es auch heute noch Pfarrer und Gemeinden, die sich dem ganzen Ernst der Lage verschließen, ganz gewiß ist die Arbeit der Kirche mit viel äußerlicher Betriebsamkeit und viel Leerlauf belastet. Sobald aber, wie es in Schneiders Jahrbuch geschieht, das nüchterne und doch zwingende Tatsachenmaterial herausgehoben und zugleich die großen Linien aufgedeckt werden, tritt zu Tage, daß die evangelische Kirche hingebend arbeitet und auch „mit der Zeit geht", daß der bald beklagten, bald belächelten Rückständigkeit und Selbstgenügsamkeit doch ein gewaltiger Drang gegenübersteht, vorwärtszukommen und die stets wachsenden und wechselnden Aufgaben zu zwingen. Pfarrer und Staatsmänner, Parlamentarier und Schriftsteller, vor allem aber die stets nörgelnden Kritiker sollten sich in dies Jahrbuch vertiefen: sie bekämen mehr Respekt vor der evangelischen Kirche!

Die Anlage des Jahrbuchs ist gegen das Vorjahr unverändert. Es bringt zum Eingang einen wissenschaftlichen Aufsatz und stellt dann der Reihe nach dar: Gemeinde und Gemeindeorganisation, Statistik, Innere Mission, Heidenmission, Juden und Judenmission, Evangelisation, Vereine, Auslanddeutschtum, Kirchlich-soziale Chronik, Kirche und Schule, Kirchliche Zeitlage, Personalstand und Totenschau.

An Einzelheiten möchte ich hervorheben, fragen oder verbessern: S. 73 wird für Frankfurt a. M. die Taufziffer mit 80,02, S. 74 mit 86,02 angegeben. Welche Angabe ist richtig? Vermutlich die letztere. — S. 76, Zeile 3 v. u. soll es heißen **Constitutio provida** statt **pravida**. — S. 78 wird für Württemberg die verhältnismäßig niedrige Taufziffer bei Kindern aus gemischten Ehen darauf zurückgeführt, daß dort infolge des Pietismus, „das konfessionell-evangelische Bewußtsein wenig ausgeprägt" sei. Ist das tatsächlich der Fall? Stimmt die Begründung? Berechtigt die bloße Taufziffer wirklich zu der Feststellung? Sie entspricht mit 113,13 fast genau der altpreußischen Taufziffer (113,60). Die Trauziffer ist für evangelisch-katholische Mischehen höher als in Preußen. Auch der evangelisch-katholische Konfessionswechsel weist in den beiden letzten Jahren einen Überschuß zu Gunsten der evangelischen Kirche auf. — S. 85 ist die Feststellung sehr bedeutsam, daß der Austritt aus der Landeskirche keineswegs der Kirche auch die Nachkommenschaft entzieht. In ganz Deutschland wurden von 11 016 Kindern aus evangelisch-religionslosen Mischehen 8364, also drei Viertel, in Berlin, dem Hauptsitz der Austrittsbewegung, sogar sieben Achtel solcher Kinder evangelisch getauft. Die Kirchenfeindschaft des ausgetretenen Eheteils, zumeist des Mannes, ist also nicht wirksam genug, um den zurückgebliebenen Eheteil, zumeist die Frau, von der Taufe der Kinder abzuhalten. — S. 88: „Wenn man von der ‚Verlebendigung' der Kirche redet, so wird auch darunter zu verstehen sein .... daß ihre Organe selbst sich den Schlaf aus den Augen reiben." Zu dieser Bemerkung gab die Tatsache Anlaß, daß in Preußen die Standesämter der Kirche bezüglich des Meldewesens entgegenkommen, daß es aber immer noch Gemeinden (soll heißen: Pfarrer) gibt, „die sich um das alles wenig kümmern". — S. 109. In Berlin hat in den Jahren 1920, 1924, 1925, 1926 die Zahl der Abendmahlsgäste 12,97, 19,40, 10,63 und 10,92 vom Hundert der evangelischen Bevölkerung betragen. Hier fällt die unvermittelt hohe Zahl des Jahres 1924 auf: wie ist der plötzliche und starke Aufschwung zu erklären? Gar nicht! Die hohe Zahl erinnert vielmehr den Statistiker an die Unvollkommenheit seines Werkes: die Zahl der Abendmahlsgäste war an einer veralteten Bevölkerungszahl, die Abendmahlsgäste von Groß-Berlin an der Bevölkerung von Alt-Berlin gemessen worden, vgl. Jahrbuch 1927, S. 222. — S. 137 spricht von Geistlichen der englischen „Hochkirche". Dieses Versehen, dem man oft begegnet, ist in diesem Buch befremdlich. Die englische „Hochkirche" hat überhaupt keine Geistlichen, ist überhaupt keine Kirche, sondern der Name für eine Richtung innerhalb der „Kirche von England"; diese ist gemeint. — S. 155 stellt fest, daß in den größeren deutschen Ländern durchweg die Zahl der evangelischen Selbstmörder anteilmäßig viel größer als die der katholischen ist; am größten in Preußen, wo von 1922—1924 auf je 100 000 Konfessionsangehörige bei den Evangelischen 268, bei den Katholiken nur 117 Selbstmörder kamen. Gewährsmann ist allerdings der Jesuit Krose, aber auch Schneider erkennt an, daß hier der Katholizismus sehr viel besser abschneidet. Wo mögen die Gründe liegen? In dem größeren Anteil der Evangelischen an der Großstadtbevölkerung? In Unterschieden der Rassenanlage? Oder in letzten Bindungen, die bei den Katholiken stärker sind? Unsres Wissens sind aber an den Selbstmorden die Juden am allerwenigsten beteiligt: wären da die letzten Bindungen noch stärker? — S. 520, Zeile 3 v. u. spricht von den „Religiös-sozialen". Gemeint sind die religiösen Sozialisten. Man sollte diese auch immer so nennen; religiös-sozial ist z. B. unsereins auch gerichtet, der Verfasser des Jahrbuchs vermutlich ebenfalls. — S. 560 berichtet von Frankfurt, daß ein bestimmter Pfarrer aus seinem Amt geschieden sei. War das ein hervorragendes Ereignis? Der Fall hatte allerdings seine besondere Seite, aber der Pfarrer ist tatsächlich auf eigenen Antrag wegen ärztlich bezeugter, dauernder Dienstunfähigkeit pensioniert worden; er hat auch seinen Lehrauftrag an der Universität nicht beibehalten, sondern mit seinem Wegzug von Frankfurt automatisch verloren. — Bei der Totenschau soll es S. 683 Bernbeck statt Berneck heißen, S. 685 bei Goehres „Unbekanntem Gott" 1920 statt 1914 heißen.

So wäre wohl noch manches Andere zu nennen. Soweit es sich um Berichtigungen handelt, tun die leisen Fehler dem Gesamtwert des Buches keinen Eintrag. Bei dieser Fülle von Stoff, der überdies häufig äußerst mühsam auch aus Quellen zweiten Ranges gesammelt werden muß, sind Fehler unvermeidlich; man kann nur dankbar anerkennen, daß es so wenig sind. Anderseits dient das Jahrbuch dem Kirchenhistoriker vielfach als einzige Quelle; seine Fehler können fortzeugend neue Fehler gebären. Wie wäre es, wenn Schneider jedem Jahrgang auf Grund der öffentlichen und privaten Kritik und seiner eigenen Wahrnehmung eine Berichtigung der Fehler und Ungenauigkeiten des letztvergangenen Jahrgangs beifügen wollte? Johannes Kübel

Staatsstreichpläne Bismarcks und Wilhelms II. 1890 und 1894. Von Egmont Zechlin. Stuttgart, J. G. Cotta 1929. 226 S. 5 M.

Die fast unübersehbar anwachsende Bismarckliteratur an dieser Stelle zu besprechen, ist unmöglich; ein Buch wie das vorliegende kann hier nur unter einem ganz besonderen Gesichtspunkt betrachtet werden. Wir suchen darin nach Unterlagen für ein ethisches Urteil über die damals regierende Schicht. Wir möchten erfahren, ob und wieweit die Männer, die damals die Geschicke Deutschlands lenkten, vertrauenswürdig waren. Die Entlassung Bismarcks bietet einer so eingestellten Betrachtung unerschöpflichen Stoff, und die Menge der Schriften gerade über dies Ereignis erscheint mir als ein Symptom dafür, daß die Schuldfrage, also die ethische Betrachtung, sich von selbst immer wieder in den Vordergrund drängt. Nun ist in dem Konflikt zwischen Bismarck und Wilhelm II., wie er jetzt nach seinen Motiven und nach seinem Verlaufe völlig geklärt ist, ein ethisches Urteil gar nicht so einfach. Denn, wenn der Hauptgrund zum Bruche — freilich nicht der einzige — Bismarcks Staatsstreichpläne waren, so sind wir geneigt, uns auf die Linie Wilhelms zu stellen, der sich darauf nicht einlassen wollte. Sei es mit der politischen Zweckmäßigkeit und Durchführbarkeit dieser Pläne bestellt, wie es wolle, — diese Pläne, mit denen die große Masse des Volkes politisch entrechtet werden sollte und die zu ihrer Durchführung das Vergießen von Blut der eignen Volksgenossen nicht scheuten, waren furchtbar. Dies Urteil kann auch durch den außerordentlich feinen und überzeugenden Nachweis des Verfassers nicht umgestoßen werden, wie sich dieser Plan aus Bismarcks Weltanschauung erklärt, und wie es möglich war, daß er dabei in seinem christlichen Gewissen ruhig und fest blieb. Allein nun, auch wenn man so urteilen möchte, daß der große Mann hier irrte, wird das ethische Urteil doch mindestens ebenso beeindruckt durch die Sicherheit und Beständigkeit, mit der Bismarck diese seine — irrige — Überzeugung durchfocht. Er stand und fiel damit, eine gewaltige Erscheinung in einer Umgebung, in der schwächliches Schwanken und bedientenhafte Biegsamkeit vor den Launen des Monarchen die Regel waren. Und dieser Überzeugung stand nun nicht etwa bei Wilhelm eine ebenso feste Überzeugung gegenüber. Sein Standpunkt ist nicht so fest begründet, sondern seine Ablehnung des Staatsstreiches stammt doch nur aus der Sorge um Popularität und aus dem eigensinnigen Streben, sich von dem Rat des Kanzlers unabhängig zu beweisen. Wenn der Überzeugung Bismarcks eine ebenso festgegründete bessere Überzeugung gegenübergestanden hätte, mit derselben Konsequenz und Energie behauptet wäre, wenn es Wilhelm wirklich heiliger Ernst damit gewesen wäre, dann würde das ethische Urteil über diesen schmerzlichsten Konflikt der vaterländischen Geschichte klar und leicht sein. Aber in Wahrheit kämpft hier nur eine allerdings irrende Überzeugung gegen eine launenhafte Anwandlung. Ja man kann sagen: Diese Verwerfung von Gewaltmaßregeln gegen die Sozialdemokratie war nicht viel mehr als ein Mittel zu dem Zwecke, Bismarck vor der Öffentlichkeit ins Unrecht zu setzen.

Dieses Urteil empfängt nun sein Siegel durch die Beobachtung, wie außerordentlich schnell der Kaiser von seiner Stellung wieder abging und nach kürzester Frist die soeben erst verdammten Staatsstreichpläne in sein eigenes Programm aufnahm. Diesmal war Caprivi der Gegenspieler. Der vornehm denkende und selbstverleugnende Mann gewinnt an Sympathie, je mehr man von seinen

Kämpfen und Schwierigkeiten erfährt. — Wie großartig ist es, daß der schnöde Verabschiedete auf jede öffentliche Rechtfertigung verzichtet, ja das Material, das dazu dienen konnte, kurz entschlossen vernichtet, um sogar einer späteren Diskreditierung des Monarchen vorzubeugen! Aber freilich: Zu reiner Freude kommt man auch ihm gegenüber nicht; auch seine Überzeugung ist, wenn auch trotz leiser Schwankungen festgehalten, nicht tief genug gegründet; man möchte sagen, er nimmt sich selbst nicht ernst genug, er verdeckt sich die Pflicht gegen seine Überzeugung durch die Fiktion der Gebundenheit an die militärische Disziplin. Er glaubt genug zu tun, wenn er diesen in ihrer ganzen Verderblichkeit und Verwerflichkeit erkannten Plänen seine Mitwirkung verweigert. Aber ist dieser Rückzug ins Schweigen mehr als ein schwächlicher Verzicht?

Noch viel bedrückender ist der Eindruck von den zahlreichen Nebenspielern in der Bismarck- wie in der Caprivikrise. Wie entsetzlich unsachlich ist die Politik der Meisten von ihnen! In der vorliegenden Schrift fällt ein ganz besonders fatales Licht auf die Persönlichkeit Miquels, und es beweist wieder die Menschenkenntnis Bismarcks, daß er schon vor Jahren diesen als einen Mann bezeichnet hatte, zu dem er kein Vertrauen haben könne. Man fragt sich am Schlusse wohl, ob dies Versagen der Persönlichkeiten nicht doch einen tieferen Grund hatte und mit der monarchischen Staatsform selbst zusammenhing. Ein Einfluß ist jedenfalls vorhanden. Die Monarchie erzog gewissenhafte und pflichttreue Beamte — das waren sie Alle, keinem dieser Männer wird man Eigennutz oder Gewinnsucht vorwerfen können —, aber sie erschwerte die Bildung eines bis in die Wurzeln reichenden Verantwortungsgefühls, der wichtigsten Tugend des Staatsmannes.

Erich Foerster

Das westeuropäische Geistesleben im Urteil russischer Religionsphilosophie. Von Fritz Lieb. Tübingen, J. C. B. Mohr 1929. Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 136. 39 S. 1.80 M.

Die Modewelle in russischer Literatur ist verebbt und allenthalben zeigt sich heute, daß ein Same blieb, der still und kräftig aus größerer Tiefe heraus wächst. Lieb steht heute in der ersten Reihe unter den Kennern des Russentums. „Meinen russischen Freunden" schreibt er auf die erste Seite des Heftes.

Mit Klarheit durchleuchtet er das einzigartige Verhältnis zwischen Rußland und dem westlichen Geist. Merkwürdig — dieses Verhältnis ist wirklich da, voll Spannung, Widerspruch, Verneinung bis zur Verdammung. Und gleichzeitig unauflösbar, voll Eros einander zugewandt, schicksalverbunden auf Tod und Leben. Merkwürdig — dieses Verhältnis ist wirklich da, ist keine literarische Fiktion. Ist Geschichte, in der gerade wir Deutsche und Russen uns mit den letzten Anliegen des Menschen auf demselben Kampfplatz finden. Obwohl mit uns verflochten, hat der Russe die Tiefe des Russischen Landes mit Asien im rückwärtigen Horizont hinter sich. Aus diesem Mitverflochtensein (die „Westler") und dem zugleich Entweichenkönnen (die Slavophilen!) entsteht ein Urteil gen Westen hin, ebenso mitleidend nah wie zugleich seltsam richtig von der Ferne her gesehen: der Zerfall des westlichen Glaubens in der politischen Religion des Katholizismus. In der individualistischen des Protestantismus. Das Ende des Christentums im Humanismus. Die — eben vor uns sich enthüllende — Verwandtschaft der beiden Religionen, der römischen und der sozialistischen (Der Großinquisitor!). Und wie tragisch festgeschlossen ist der Ring des Mitverflochtenseins! Solowjew (S. 26) prophezeit, wenn die soziale Revolution im Westen gesiegt habe, wenn die Siegerin auch zugleich die Unfruchtbarkeit dieses Sieges eingesehen habe, die Unmöglichkeit, eine soziale Ordnung und das Recht auf der Grundlage einer vergänglichen Daseinsform zu verwirklichen — dann werde die Menschheit des Westens bereit sein, die positive Offenbarung der realen Religion zu empfangen. Und nun ist es Rußland selbst gewesen, in dem diese soziale Revolution sich vollzog!

In der Tat — das Schicksal Europas ist das Rußlands geworden. Und das Schicksal Rußlands das von Europa. Paul Schütz

Wöchentliche Chronik

Der Reichsbund für Religionsunterricht hat eine „Religionspädagogische Hauptstelle" eingerichtet, die über Literatur, Lehrplan und Methodik des Religionsunterrichts Auskunft geben soll. Die ganze brauchbare Literatur ist von sachkundigen Fachmännern zusammengestellt und jede Schrift kurz gekennzeichnet. Anfragen an die Geschäftsstelle des Reichsbundes Berlin NO 55, Braunsbergerstraße 14.

Das Brandenburgische Konsistorium hat dem Gemeindekirchenrat von Heiligenkreuz in Berlin, der dem Stahlhelm die Kirche zur Weihnachtsfeier zur Verfügung gestellt, aber dem Reichsbanner die gleiche Feier in der Kirche nicht ermöglicht hatte, seine Mißbilligung ausgesprochen, weil er „den Schein parteipolitischer Einseitigkeit nicht vermieden und damit das Ansehen der Kirche, die über den Parteien zu stehen habe, beeinträchtigt" habe.

Bei einer Pfarrerversammlung der Evangelischen Landeskirche in Nassau, gehalten in Limburg Mitte Juli, wurde mit Rücksicht darauf, daß für den Zusammenschluß der Kirchen Hessen-Kassel, Frankfurt a. M., Hessen-Darmstadt, Waldeck und Nassau alle Zukunftsmöglichkeiten offen gehalten werden müssen, einstimmig eine Entschließung gefaßt, in der das Landeskirchenamt bzw. die Landeskirchenregierung gebeten wird, bei den Verhandlungen zwischen dem preußischen Staat und den evangelischen Kirchen mit allen Mitteln darauf hinzuwirken, daß in den Vertragsbestimmungen an entsprechender Stelle etwa folgender Zusatz aufgenommen werde: „In den Genuß und die Verpflichtungen des Vertrages tritt automatisch als Rechtsnachfolger bei etwaigen kirchlichen Zusammenschlüssen diejenige Kirche ein, in die eine oder auch mehrere der jetzt vertragschließenden Kirchen eingehen werden. Dabei wird der Rechtstitel nicht verändert durch die Hinzunahme außerpreußischer Kirchen oder Kirchenteile." Weiter bitten die Pfarrer, daß alsbald die Kirchenregierung mit den übrigen preußischen Kirchen, d. h. Kassel, Frankfurt und Waldeck in Beziehung tritt, um diese Kirchen zu einem gleichen Schritt zu veranlassen. FZ 582

Die kirchlichen Behörden von Freiburg, Köln, Trier, Mainz und Rottenburg haben „Das Neue Volk" von Vitus Heller, dem Begründer und Leiter der „Christlich-sozialen Partei" verboten, dagegen nicht der Bischof von Würzburg, an dessen Amtssitz die Zeitung herausgegeben wird. Heller beklagt sich darüber, daß ihm eine Aussprache mit dem Erzbischof von Freiburg ebenso wie die Bezeichnung der beanstandeten Aufsätze versagt worden ist. DEK

In der Diözese Breslau ist eine neue Kongregation von Ordensschwestern, die der „Töchter des heil. Dominikus", anerkannt worden, die die Tätigkeit der Priester und Seelsorger besonders durch Mitarbeit im Konvertitenunterricht unterstützen wollen. In Südafrika ist eine ausschließlich für Negermädchen bestimmte „Missionsschwesternkongregation vom heiligsten Herzen" begründet worden. ED

Die Europäische Zentralstelle für kirchliche Hilfsaktionen hat ein Bankierkomitee gegründet, um eine Kreditgenossenschaft für den Aufbau protestantischer Werke und die Gewinnung von Darlehen zu mäßigem Zinsfuß für Kirchen und Kirchengemeinden zustande zu bringen.

Der reformierte Weltbund hat die reformierte Kirche der Niederlande, von Hannover, die Kirche Christi in China und die Vereinigten Kirchen von Nordindien und Südindien aufgenommen.

Die deutsche Gruppe innerhalb der Evangelisch-lutherischen Gemeente zu Amsterdam ist als Person öffentlichen Rechts anerkannt worden, ohne daß sie eine besondere Gemeinde darstellt. Eine gleiche Gruppe mit einem besonderen deutschen Pastor und deutschen Gottesdiensten gibt es in der großen landeskirchlichen reformierten Gemeinde, zu der auch die Unierten sich rechnen.

In Posen-Pommerellen und Polnisch-Oberschlesien gibt es in den evangelischen Gemeinden keinen Trauausfall. Evangelische Trauungen in Mischehen 1925 106,18 (Posen-Pommerellen) und 157,59 (Oberschlesien), 1926 107,58 und 156,62 %; mehr als in allen deutschen Landeskirchen Evangelische Taufen aus Mischehen 1925 163,24 und 109,97, 1926 165,22 und 115,4 %.

Der dreijährige Kirchenstreit in der evangelisch-lutherischen Kirche Litauens, der wegen Beanstandung der Wahl des Präsidenten des Konsistoriums Dr. Gaigalats zum Senior der litauischen Synode seitens der deutschen Geistlichkeit beanstandet war, ist beendet. Gaigalat ist am 22. Juli mit allen Stimmen der litauischen Synode wiederum zum Senior gewählt worden, desgleichen der bisherige Synodalvorstand. Eine Anfechtung dieser Wahl erscheint ausgeschlossen, da alles gesetzmäßig vor sich gegangen sein dürfte.

Das Common Prayer Book von 1928 ist von den Bischöfen zum „Nachschlagewerk" bestimmt worden, das die Grenze dessen darstelle, was in Abweichung von dem Prayer Book von 1662 erlaubt sei.

Dem amerikanischen Senat ist ein neues Zensurgesetz vorgelegt worden, das den schärfsten Protest des Buchhandels bereits hervorgerufen hat. In dem Gesetz wird bestimmt, daß Schriften mit der Aufforderung oder Verherrlichung von Verrat und Aufwiegelung oder selbst starkem Widerstand gegen die Gesetze der Vereinigten Staaten zu beschlagnahmen sind. Unter das Gesetz fallen nicht nur die sämtlichen sowjetrussischen Bücher der letzten Zeit, sondern auch Marx, Proudhon und Stirner. FZ 567

Die Sowjetregierung hat angeordnet, daß die Namen religiös verehrter Persönlichkeiten (Jesus Christus), ebenso alle Namen von Gottheiten (Gott, Jehovah, Allah, Buddha, Zeus, Jupiter) klein geschrieben werden müssen, ebenso die Namen von Heiligen in Verbindung mit irgendeinem religiösen Begriff (Evangelist Markus, Heiliger Nikolaus, dagegen Markus und Nikolaus allein groß).

Die iberische Kapelle in Moskau, eins der größten Heiligtümer des vergangenen Rußlands durch den Besitz der „iberischen Madonna", wurde ohne die sonst übliche vorherige Ankündigung bei Nacht niedergerissen. Wohin das Bild gebracht worden ist, ist unbekannt. BT 356

Der Erzbischof von Morelda Leopold Ruiz, der die Verhandlungen mit der mexikanischen Regierung geführt hatte, hat in einem Hirtenbrief die ihm unterstellten Katholiken von der Aussöhnung zwischen Staat und Kirche und von der päpstlichen Anerkennung des Abkommens benachrichtigt.

Von Personen. Ernannt: Professor H. Werdermann an der pädagogischen Akademie Hannover zum nichtbeamteten a. o. in Berlin; Professor Hermann Dörries zum ordentlichen Professor in Göttingen. Abgelehnt: Professor Eißfeldt-Halle den Ruf nach Gießen. Im Ruhestand: Professor Gerhard Ficker-Kiel und Professor Karl Eger-Halle. E St

Verschiedenes

Studentenpolitik

Wir gedachten der Resolution des hannoverschen Studententages (Nr. 15 Sp. 760). Diese jungen Leute maßten sich dort ein Urteil über den Youngplan an, von dem sie offenbar keine Ahnung haben, wie lächerlich es wirkt. Kein Zweifel, daß ihnen „Sachverständige" höheren Alters dabei den Mut stärkten. Was der Youngplan taugt, interessiert uns hier gar nicht; Tatsache ist, daß die jungen Leute ihn nicht verstehen. Die Professoren in den einschlägigen Seminaren mögen sich nur davon überzeugen, wenn die Resolventen zum Wintersemester sich wieder in ihren Bereich begeben. — Aber auch sonst! Einem Rostocker Flugblatt, in Vorbereitung der Wahl zum „Allgemeinen Studentenausschuß" von der nationalsozialistischen Gruppe verbreitet, ist folgender Erguß entnommen: „Wir wollen die Kommilitonen für uns gewinnen, die noch Langemark-Geist in sich tragen, die noch den Mut in den Knochen haben, für ihr deutsches Volk und Vaterland freudig in den Tod zu gehen. ... Wir wollen lieber relegiert werden, als zu solcher Erbärmlichkeit „Ja" sagen, Juden als Lehrer auf Deutschlands hohen Schulen, jüdische Trödler als Ehrendoktoren und auf unzähligen Kathedern: Verkünder jener verächtlichen Lehre, die ihre Anhänger ‚Pazifismus', wir aber Feigheit nennen." Diese letzte Wendung erinnert mich an einen schönen Jungdo-Abend, den ich bei brennendem Holzstoß mit erleben durfte: gute Worte fielen da, daß man keinen Deutschen seiner politischen Gesinnung wegen verachten dürfe, daß Eintracht, Geschlossenheit, gegenseitiges Verständnis unserm Volke not sei — und dazu zweimal der tönende Ruf des Redners: „Der Deutsche, der sagt ‚Nie wieder Krieg!' ist ehrlos!!" Man braucht den einzelnen Fall nicht tragisch zu nehmen, aber die Summe wächst und die Zusammenhänge werden immer deutlicher. Um bei der akademischen Jugend zu bleiben: wir sind keine Befürworter aktiver partei-politischer Betätigung unsrer Studenten. Das sollte immer Ausnahme bleiben. Wo unter parteipolitischem Titel sich kleine Gruppen zusammenschließen und für Vorträge sorgen, so ist dagegen natürlich gar nichts zu sagen. Aber die Hochschulpolitik selber, die Wahlen zur Studentenvertretung, sollte mit parteipolitischen Programmen und Methoden unverworren bleiben. Dafür könnte an den Universitäten gesorgt werden, ohne daß die akademische Freiheit dadurch Schaden zu leiden brauchte. — Es gibt Studenten genug, die da wissen, daß sie Werdende sind. Aber sie lassen sich tyrannisieren von entschlossenen Minderheiten. Und deren Entschlossenheit kommt nicht nur von innen, sondern leider offensichtlich genug von außen. R

Zum Kafka-Aufsatz in dieser Nummer

Der Heizer. 1913. 47 S. 80 Pfg. Die Verwandlung. 1916. 73 S. 60 Pfg. Das Urteil. 1917. 29. S. 60 Pfg. Der Landarzt. 1920. 191 S. Geb. 3 M. Die Strafkolonie. 1920. 69 S. Geb. 2 M. Das Schloß. 1926. 504 S. Geb. 8 M. Amerika. 1927. 392 S. Geb. 8.50 M. Ein Hungerkünstler. 1924. 80 S. Geb. 2.50 M. Der Prozeß. 1925. 411 S. Geb. 8.50 M.

Alle im Kurt Wolff Verlag München, außer den beiden zuletzt genannten Büchern, die erschienen sind in dem Verlag „Die Schmiede", Berlin. H Sch

---

Aufruf der Arbeitsgemeinschaft der Konfessionen für den Frieden

Die Hoffnung auf baldige Verständigung der Völker und auf Herstellung eines dauernden Friedenszustandes beginnt einer wachsenden Enttäuschung und Sorge um die Zukunft Platz zu machen.

Als Zeugen des Weltkrieges sind wir den kommenden Geschlechtern dafür verantwortlich, daß er sich nicht in tausendfacher Steigerung seiner Vernichtungsgewalt wiederholt.

Zwei Ziele gilt es anzustreben:

Einem neuen Vernichtungskrieg vorzubeugen, und in planmäßiger Arbeit den wahren, gerechten, gefestigten Frieden aufzubauen.

Vom Standpunkt der Religion und des aus ihr sich ergebenden sittlichen Gebotes dürfen wir nie auf das Recht verzichten, zum Frieden zu mahnen und seine dauernde Herrschaft praktisch vorzubereiten. Heute aber wird dieses Recht zur gebieterischen Pflicht.

Die Völker in ihrer überwiegenden Mehrheit wollen keine Kriege mehr.

Auch die Regierungen müssen die Erhaltung des Friedens wünschen.

Dieses Streben stimmt mit den Forderungen der Religion und der Moral überein.

Vereint sind diese Mächte stärker als alle Friedenshindernisse.

Der verhängnisvolle Irrtum, der die Friedensbemühungen vielfach unfruchtbar gemacht hat, besteht darin, daß man das Vertrauen zu sehr auf materielle Sicherungen setzt, die ohne Mitwirkung ideeller Faktoren unwirksam bleiben müssen.

Vornehmlich diese vermögen aber den Willen zu schaffen zu gegenseitigem Vertrauen, zur Gerechtigkeit, zur Verständigung, zur Berücksichtigung der Lebensbedürfnisse auch der anderen Völker.

Mit der Versittlichung des politischen Denkens muß die Veredelung des im Menschen liegenden Kampftriebes Hand in Hand gehen. Im Aufbau, nicht in der Vernichtung soll er sich auswirken.

Bei voller Anerkennung der Pflicht zur Wahrung der nationalen Eigenart und Kultur der einzelnen Völker, sind sich die Bekenntnisse dieser ihrer Friedensaufgabe längst bewußt geworden. Organisationen sind entstanden, die den dauernden Frieden auf Grund sittlicher Forderungen anstreben, nicht als Verewigung alles geschehenen, als Freibrief für alles künftige Unrecht, sondern als Verpflichtung zur Gerechtigkeit und zu gegenseitigem Vertrauen, als Ausfluß der Freundschaft und Bruderschaft der Völker.

Die Vereinigung der Friedensorganisationen der einzelnen Bekenntnisse zu einer Arbeitsgemeinschaft bedeutet einen weiteren Schritt auf der gleichen Bahn.

Gestützt auf das Zusammenwirken aller gleichgerichteten Kräfte, will die Arbeitsgemeinschaft der Konfessionen zur Schaffung einer allgemeinen Friedensatmosphäre beitragen und durch praktische Arbeit die völkerrechtliche Sicherung eines dauernden Friedens fördern.

Dieselben Gedanken und Empfindungen beleben heute die Einsichtigen aller Völker. Die Bekenner der Religionen der Liebe und des Friedens werden einander über die Grenzen hinweg die Hände reichen.

Wir bitten alle diejenigen, die unseren Bestrebungen zustimmen, zwecks näherer Information sich an die „Arbeitsgemeinschaft der Konfessionen für den Frieden", Berlin-Schöneberg, Postschließfach 326 wenden oder mit einer der unten angegebenen Geschäftsstellen in Verbindung treten zu wollen.

Alle Gleichgesinnten sind uns als Mitkämpfer und Helfer am gemeinsamen Werk willkommen.

Arbeitsgemeinschaft der Konfessionen für den Frieden

Deutsche Vereinigung des Weltbundes für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen E. V.

Geschäftsstelle: Berlin O 17, Fruchtstr. 64, II

Präsident D. F. A. Spiecker, Dr. E. G. von Stauß, Direktor der Deutschen Bank, Univ.-Prof. Dr. Heyde, M. d. RWR.-Kiel, Pfarrer Dr. Jordan, Prediger B. Keip, Bischöfl. Methodisten-Kirche in Deutschland, Geschäftsführer H. Petrick, Univ.-Prof. D. F. Siegmund-Schultze, D. Steinweg, Dir. des Zentralausschusses für innere Mission, Superintendent Ungnad.

Friedensbund Deutscher Katholiken E. V.

(Geschäftsstelle: Berlin-Südende, Lichterfelder Straße 17)

Stadtbaurat Dr. Adler, Msgr. Lichtenberg, Päpstlicher Kammerherr, Univ.-Prof. Dr. Dessauer, M. d. R.-Frankfurt a. M., Curatus Hinz, Univ.-Prof. Dr. Keller, Freiburg i. Br., Dr. Krone, M. d. R., Schulrat Dr. Miller-Hechingen, Univ.-Prof. Dr. Platz-Bonn, Univ.-Prof. Dr. Max Herzog von Sachsen, Reichsarchivrat Dr. Schäfer, P. Franziskus Stratmann, O. P.

Jüdischer Friedensbund

(Geschäftsstelle: Berlin-Schöneberg, Am Park 15)

Oskar Wassermann, Direktor der Deutschen Bank, Rabb. Dr. L. Baeck, Vorsitz. des Allg. Rabbinerverbandes, Prof. Dr. A. Einstein, Willy Dreyfus, Georg Kareski, Vorsitzender der Jüdischen Gemeinde Berlin, Dr. h. c. W. Kleemann, Direktor der Dresdner Bank, A. A. F. Marcus, Dr. A. Nossig, Komm.-Rat G. Simon, Rechtsanwalt H. Stern.

Versammlungskalender

19.—21. August Weltkongreß der religiösen Kräfte für den Frieden Ausführungsausschuß Frankfurt a. M.
23.—25. August Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen Kassel
27.—29. August Kongreß für allgemeine Religionsgeschichte Lund
2.— 9. September Fortsetzungsausschuß Stockholm Eisenach
9.—12. September Deutscher Pfarrertag Bonn
12.—14. September Marburger Religionsgespräch Marburg
12.—17. September Evangelisch-kirchliche Einheit (Rambaud) Bergerac
15.—20. September Gustav Adolf-Verein Breslau
18.—23. September Deutscher Evangelischer Frauenbund Marburg
25.—28. September Deutsche Philologen und Schulmänner Salzburg
1.— 3. Oktober Bund für Gegenwartchristentum Eisenach
4.— 6. Oktober Evangelischer Bund Koblenz
7. Oktober Freunde der Christlichen Welt Basel
7.—10. Oktober Reformierter Bund Theologische Woche Elberfeld
23.—25. Oktober Lehrgang für Evangelische Jugendführung (BDJ) Halle

Verantwortlich: Pfarrer Dr. Schimmelpfeng, Marburg a. L.

Monatlich zwei Nummern — Im Inland vierteljährlich zu beziehen durch alle Postämter, im Ausland vierteljährlich nur durch Kreuzband vom Verlag unmittelbar — Halte-gebühr im Inland vierteljährlich fünf Mark, im Auslande fünf Mark plus Porto nach dem jeweiligen Posttarif. Einzelpreis der Nummer 90 Pf. — Anzeigengebühr: die viergespaltene Millimeterzeile 20 Pf., bei sogenannten kleinen Anzeigen (z. B. Stellungsgesuchen) 16 Pf. Größere Anzeigen nach Tarif. — Postscheckkonto Erfurt 23182. Für Schweizer Bezieher: Postscheck Zürich Nr. VIII 12267 — Leopold Klotz Verlag, Gotha

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Die nächste Nummer der Christlichen Welt erscheint am 7. September

Bund für Gegenwartchristentum

1.—3. Oktober in Eisenach („Erholung")

Dienstag, 1. Oktober Nachmittag 4 Uhr: **Ordentliche Mitgliederversammlung** der Freunde der Christlichen Welt.

Abends 8 Uhr: Vortrag von Witte: **„Der Säkularismus und das Christentum in Ostasien."**

Mittwoch, 2. Oktober Vormittag: **Morgenandacht.** Drei Vorträge über

„Wahrheit und Gewißheit"

D. Bultmann, D. Gogarten, Aé. Stunden und Reihenfolge noch vorbehalten.

Gemeinsames Mittagessen und Ausflug nach der Wartburg.

Donnerstag, 3. Oktober von Vormittag 9 Uhr bis zum Abend: Aussprache über die drei Vorträge.

Gemeinsames Mittagessen.

Wohnungsanmeldungen an den Eisenacher Verkehrsverein gegenüber dem Bahnhof (Gasthofsquartier, Fremdenheim oder Privatquartier, Bett ohne Frühstück 1,50—8 M.); dort auch Empfangsbureau (Tagungskarte 3, Mittagskarte 2 M.) bis zum Beginn der Versammlungen, dann in der „Erholung".

Haus der Christlichen Welt

Friedrichroda i. Thür., Schreibersweg 6

Schönste stille Lage unmittelbar am Walde. Behaglich eingerichtete Zimmer. Gute Verpflegung. Auf Wunsch vegetarische oder diätetische Küche. Geistige und gesellige Gemeinschaft ohne jeden Zwang. Für alle Freunde und Gesinnungsgenossen geeignetster Aufenthalt.

Anfragen an die Hausmutter Frau Blume. Fernsprecher 270.

Wer das Geld dazu hat sich eine Sommerfrische oder eine Badereise zu leisten, darf nicht sagen, er habe kein Geld, sich für wenige Mark die für seine berufliche Weiterbildung, für seine seelische Stärkung oder zur notwendigen anregenden guten Unterhaltung erforderlichen Bücher kaufen zu können!

In der Evangelischen Gemeinde **Düren-Rhld.**, einer Diasporagemeinde von etwa 5500 Seelen mit 2 Pfarrstellen und vielseitiger Gemeindearbeit wird voraussichtlich zum **1. Oktober ds. Js.** eine Pfarrstelle durch anderweitige Berufung des bisherigen Inhabers frei. Mit der Stelle ist die Verpflichtung zur Erteilung des Religions-Unterrichtes an einer höheren Lehranstalt (Gymnasium oder Oberlyzeum) verbunden. Sehr schönes geräumiges Pfarrhaus mit Garten vorhanden. —

Bewerber wollen bis zum **20. August ds. Js.** beglaubigte Zeugnisabschriften, Lebenslauf und inneren Entwicklungsgang einreichen an den Kirchmeister Herrn Fabrikant Alfred Schoeller, Düren-Rheinland, Neue Jülicherstraße 73. Die Altersgrenze für Bewerber ist etwa 40 Jahre.

Die Gemeinde Duisburg beabsichtigt in einigen Monaten eine

14. Pfarrstelle,

die sie für den Stadtteil Neudorf beschlossen hat, zu besetzen. Nur jüngere Pfarrer kommen dafür in Betracht. Bewerbungen bitten wir bis zum 1. Oktober 1929 an das Evangelische Gemeindeamt, Duisburg, Kuhlenwall 19, zu senden.

Das Presbyterium der evangelischen Gemeinde Duisburg.

Evangelisch-soziale Frauenschule Freiburg i. B.

Staatlich anerkannte Wohlfahrtsschule

Ausbildung für den öffentlichen Dienst in zweijährigem Lehrgang mit staatlicher Abschlußprüfung, anschließend Ausbildung für den kirchlichen Dienst in halbjährig. Aufbaukurs mit kirchl. Abschlußprüfung. — Beginn des neuen Schuljahres am 1. Oktober und Ostern. Unterkunft für Auswärtige im eigenen Haus.

Auskunft durch die Leitung: Dr. Julie Schenk, Freiburg, Goethestr. 2.

Berlin W 56 Oberwallstr. 16 a

Gabbe's Lehranstalten mit Internat. Abitur, O.II.R., Theolog.-Ex., Oberl.-Ex. Latinum, Graecum, Hebraicum, Physikalisch-chem. Laboratorium.

Individualismus und Gemeinschaft

In der Bücherei der Christlichen Welt erschien

Heinrich Hoffmann

Religiöser Individualismus und religiöse Gemeinschaft im Christentum

Preis zwei Mark

„Der Verfasser findet die Lösung in einer Synthese: er nimmt in gleicher Weise das Recht des religiösen Individualismus wie die Pflicht zur religiösen Gemeinschaft wirklich ernst, erkennt die Mannigfaltigkeit ehrlich an, um zugleich mit heißem Herzen die Einheit zu suchen. Jede Verstrickung in Einseitigkeit bleibt verhängnisvoll. Demgegenüber liegt das Tiefere, Reifere, wirklich Segenbringende in der Synthese. Wir freuen uns daher der ruhig abwägenden Art des Verfassers, die den Weg zwischen den Extremen findet. Dies kleine Schriftchen mit seiner klaren Fülle geschichtlicher und sachlicher Gedanken ist wertvoller und fruchtbarer wie manches dicke Buch." Evangelisch-sozial

„Es ist der Vorzug der vorliegenden Schrift, daß sie mit möglichster Objektivität die beiden Prinzipien der Lebensgestaltung nach Für und Wider untersucht, und zwar mit eingehender historischer Begründung. Die Stellung vor allem der Reformation zu religiösem Individualismus und zu religiöser Gemeinschaft wird so klar herausgearbeitet, daß mit der Schrift wirksam alten Vorurteilen und modernen historischen Verzeichnungen entgegengetreten werden kann." Christentum und Wissenschaft

„Nichts wichtiger als diese Untersuchung, da jetzt der Gemeinschaftsgedanke und die Rücksicht auf die Gemeinschaften das freie Recht der Persönlichkeit auch im Protestantismus verdrängen will. Mannigfaltigkeit ist die Komplementärseite der Einheit, — oder wir wanken wieder Rom zu!" Schweiz. Protestantenblatt

Leopold Klotz Verlag / Gotha

Suche für eine meiner Haustöchter, gesund, anpassungsfähig, fleißig, umsichtig und selbständig, zum 1. November Aufnahme als

Haustochter.

Größere oder Universitätsstadt bevorzugt. Mädchen muß vorhanden sein. Engster Familienanschluß Bedingung. Anfragen an

Frau **Blume,**
Haus der Christlichen Welt
Friedrichroda, Schreibersweg 6.

Aeltere Dame sucht **Dauerpension** in gutem Hause. Erwünscht ist großes, gutes Zimmer. Landschaftl. schöne Lage, kein kl. abgelegener Ort, gute Verpflegung, event. Badeort.

Angeb. unt. **Nr. 89** an die Geschäftsstelle d. Bl.

Die Prosaschule

von Dr. Broder Christiansen

(Leinenband 12.— M.) gibt feines Stilgefühl und leichte Feder.

Felsen-Verlag, Buchenbach i. Br.

Anzeigen

in der „Christlichen Welt" finden weitgehende Beachtung in den besten geistig hochstehenden Kreisen und ihrer Frauenwelt!

Zu verkaufen: **Christliche Welt** Jahrgang 1887—1908 (außer Jahrgang 1892 u. 1893) vollständig bis auf einige Ausnahmen. **Chronik** der Christl. Welt 1891, 1900, 1901 u. 1902 bis auf einige Ausnahmen. **Register,** 20 Jahrgänge Christliche Welt. Angebote erbittet

Kirchenrat D. **Specht,**
Zell i. Wiesental (Baden).

Christliche Welt 1.—41. Jahrgang (Antiquarpreis 250 M. bei Liebisch-Leipzig).

Chronik der Christlichen Welt 1.—16. Jahrgang zu verkaufen. Teilzahlung gern gestattet.

Angebote unter **Nr. 19** an die Geschäftsstelle d. Bl.

Am 31. Juli ist mein Mann, unser Vater

Friedrich Reimann

Pfarrer an der Marienkirche zu Hanau

nach kurzem, schwerem Leiden heimgegangen.

Hebr. 4, 9

Anneliese Reimann geb. Thiemt
Hildegard Reimann, Walter Lotz, stud. theol.
Brigitte und Gisela Reimann.

GUSTAV MENSCHING

BUDDHISTISCHE SYMBOLIK

ORIGINALES BILDMATERIAL ÜBER BUDDHISTISCHE SYMBOLSPRACHE

MIT ERLÄUTERNDEM TEXT DER 68 BILDERTAFELN

In Ganzleinen gebunden, Großquartformat, achtzehn Mark

LEOPOLD KLOTZ VERLAG-GOTHA